N:o 16 de la série

Archives D'Études Orientales

publiées par

J.-A. Lundell

LIBRARY FEB 9 1965 UNIVERSITY OF TORONTO

Vol. 16

Die person Muhammeds

in lehre und glauben seiner gemeinde

Von

Tor Andræ

1917 Upsal[illegible]ppelbergs Boktryckeri Aktiebolag Livr. 2

Leipzig: Otto Harrassowitz Querstrasse 14

Paris: Ernest Leroux 28 Rue Bonaparte

Петроградъ: Н. Карбасниковъ Гост. дворъ 19

LIBRARY
JUL 21 1965
UNIVERSITY OF TORONTO
993646

ives:

Uttarādhyayanasutra, published by *Jarl Charpentier.*

Études critiques sur l'Histoire légendaire des Iraniens, par *Arthur Christensen.*

Primitive conception of Nature, by *Wilh. Grønbech.*

Culture and religion of the Hebrews, by *Wilh. Grønbech.*

New Omen texts, from Cuneiform tablets in the British Museum, by *Harri Holma.*

Études sur la déclinaison des dialectes russes, par *Anton Karlgren.*

Études sur la phonologie Chinoise, par *Bernh. Karlgren,* Suite.

Armenica. Par *Evald Lidén.*

The Akamba in British East Africa, an ethnological monograph, by *K. G. Lindblom.*

Notes on the Kamba language, by *G. Lindblom.*

Kamba folklore (Kamba texts with translation), by *Gerh. Lindblom.*

Introduction à la phonétique des langues slaves, par *J.-A. Lundell.*

Contributions to the history of the Mensa people (textes tigré avec traduction anglaise); by *G. Sundström.*

Recherches sur la valeur des traditions Bouddhiques palies et non-palies, par *Ebbe Tuneld.*

Sont parus:

1. Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth, par *Emanuel Mattsson.* Upsala 1911. 120 p. Fr. 5,25.
2. Études sur le culte d'Ichtar, par *Nils Nilsson.* Upsala 1910. 20 p. 1 Fr.
3. Sur la formation du gén. plur. en serbo-croate, par *Anton Karlgren.* Upsala 1911. 50 p. Fr. 2,75.
4. Les débuts de la cartographie du Japon, par *E. W. Dahlgren.* Upsala 1911. 65 p. Fr. 2,75.

} 1911

I

ARCHIVES
D'ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉES AU FRAIS

des Forges et Aciéries d'AVESTA (MM. A. Johnson & C:ie, Stockholm), Propriétaire-Directeur M. Axel Ax:son Johnson

de M. FRANS KEMPE, Phil. D:r, à Hernösand et Stockholm

de la Fabrique Suédoise des Roulements à billes, Soc. anon. (A. B. SVENSKA KULLAGER-FABRIKEN) à Gotembourg

de la Fabrique de Cuir de L. A. MATTON à Gefle

de la Soc. anon. NORDSTJERNAN, Armateurs à Stockholm (Johnson Lignes: Suède—Brésil—La Plata, Suède—Chili—Sud Pacific, Suède—San Francisco—Nord Pacific), Administrateur-Directeur M. Axel Ax:son Johnson

PAR J.-A. LUNDELL

N:o 16

DIE PERSON MUHAMMEDS

IN LEHRE UND GLAUBEN SEINER GEMEINDE

VON TOR ANDRÆ

STOCKHOLM 1918
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER

163964

ARCHIVES D'ÉTUDES ORIENTALES
PUBLIÉES PAR J.-A. LUNDELL
Vol. 16

DIE PERSON MUHAMMEDS

IN LEHRE UND GLAUBEN SEINER GEMEINDE

VON

TOR ANDRÆ

STOCKHOLM 1918
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER
163964

MEINEM VATER

Inhalt.

Seite.

[Vorwort] . . . . . 1.

Einleitung . . . . . 5.

Das prophetische berufsbewusstsein Muhammeds.

I. **Die prophetenlegende** . . . . . 26.

Geburts- und kindheitsgeschichten 28—39; die himmelfahrt 39—46; speise- und wasserwunder 46—48; heilungswunder 48; wunder mit bäumen, tieren, verwandlungen 48—52; die herzensreinigung 52—55; die mondspaltung 55—57; schriften über die prophetischen wunder 57—60; spätere entwicklung der prophetenlegende 61—91; die geburt 61—68; die himmelfahrt und das schauen Gottes 68—85; weissagungen 86—88; heilwunder 88—91.

II. **Die wunder des propheten in der theologie** . . . . 92.

Die wunderbarheit des Korans 94—103; der streit um das wunder 103—118; die ʾašʿaritische lehre von den wundern 118—123.

III. **Die unfehlbarkeit (ʿiṣma) des propheten** . . . . . 124.

Die ʿiṣma-lehre des älteren traditionalismus 124—139; die muʿtaziliten 139—144; die älteren ʾašʿariten 145—152; die mystiker 152—174.

IV. **Die person des propheten und die sunna** . . . . . 175.

A. Koran und sunna . . . . . 175—190.

B. Der prophet als vorbild des sittlichen lebens . . . . . 190—228.

Der ritualismus 190—195; das charakterbild der propheten: bei *al-Tirmiḏī* 199—204, bei *Qāḍī ʿIjāḍ* 204—212, bei den mystikern 213—228.

V. **Die person des propheten und die frömmigkeit** . . 229.

Die barmherzigkeit Gottes 229—234; die fürbitte des propheten 234—245; der vorrang Muhammeds vor den übrigen propheten 245—252; Muhammed als offenbarer der göttlichen barmherzigkeit 252—256; die haltung

Seite.

des gläubigen gegenüber dem propheten 256—263; die schmähung gegen den propheten 263—270; das sitzen auf dem throne Gottes 270—272; die namen des propheten 272—276; das segensprechen (*ṣalāt*) 276—285; das leben des propheten nach seinem tode 285—289.

VI. **Die entstehung des prophetenkultus** . . . . . 290.
Der hellenistische gottmensch und der imam-begriff der šīʿa 290—302;
der einfluss šiʿitischen glaubens auf die ṣūfische lehre vom phropheten:

1. Der offenbarungsbegriff 313;
2. Die präexistenz 313—333;
3. Die logoslehre 333—357;
4. Die übermenschliche ausrüstung des propheten 357—367;
5. Das persönlich-mystische verhältnis zum propheten 367—390.

Berichtigungen . . . . . 391.
Verzeichnis der wichtigsten namen und sachen . . . . . 393.
Die angeführte arabische literatur . . . . . 397.

Es war meine absicht mit dem vorliegenden buche den vergleichenden religionsforschern für die lehre von der person des propheten im Islam das material zu bieten, womöglich geschichtlich geordnet und gewürdigt. Dass dabei der komparative gesichtspunkt nur allzu oberflächlich berücksicktigt wurde, dessen bin ich mir schmerzlich bewusst. Aber die aufgabe war schon ohnehin umfassend genug. Möge man der tatsache rechnung tragen, dass es die behandlung eines themas galt, dass bisher nur hin und wieder in aufsätzen und büchern zufällig gestreift wurde, eines themas das zudem auch zur beschäftigung mit den verschiedensten gebieten der religiösen geschichte des Islam nötigte. Ich möchte nur noch daran erinnern, dass die lahmlegung des weltverkehrs in den kriegsjahren mich vielfach zu unfreiwilliger begrenzung in der literaturauswahl gezwungen hat.

Es ist mir eine liebe pflicht allen denen, die meine arbeit freundlich unterstütz haben, meinen dank abzustatten. An erster stelle meinem früheren lehrer Sr Hochehrwürden dem Herrn Erzbischof Dr. Nathan Söderblom. Er war es der mich vor jahren zur behandlung dieses themas anregte. Unermüdlich hat er mich in der fortsetzung in jeder weise ermuntert und unterstütz. Ohne ihn wäre wohl weder dies buch noch überhaupt ein buch von meiner hand erschienen.

Herr Hofrat, Professor Dr. Ignaz Goldziher hat mir mit den ersten literaturanweisungen geholfen. Die freundlichkeit und die liebenswürdige nachsicht, die er dem unsicheren anfänger erwiesen hat, werde ich nie vergessen. Wass ich, wie ein jeder, der die religionsgeschichte des Islam studiert, im übrigen dem religionsforscher Goldziher schulde, davon zeugt fast jede seite dieses buches.

Herr Professor Dr. J. A. Lundell hat durch die aufnahme dieser studie in seine »Archives» deren erscheinen in einer schweren zeit ermöglicht. Mit der zurechtlegung meines manuskripts für den druck, wie mit den korrekturbogen hat er sich viele mühe

gegeben. Durch beides hat er mich zur tiefsten dankbarkeit verpflichtet.

Mein lieber freund, Herr Lic. Phil. H. S. Nyberg hat mir mit dem lesen der transskribierten arabischen wörter in den korrekturbogen geholfen. Manche versehen und fehler sind durch ihn beseitigt worden. Ich möchte ihm aber auch meinen värmsten dank dafür sagen, dass er durch seine freundliche teilnahme an dem werden meines buches, wie durch sein tiefes interesse für die religionsgeschichte des Islam, mir die arbeit in vielerlei weise erleichtert hat.

Fräulein Carola Eneroth hat die berichtigung des deutschen ausdrucks viel mühe gekostet, für die ich hier herzlichst danken möchte. Leider konnte wegen der knappen zeit nur die ersten neun bogen eingehender durchgesehen werden.

* * *

Die transskription der arabischen wörter will die schrift, nicht die aussprache wiedergeben. Etliche inkonsequenzen, die jedoch hoffentlich nicht stören werden, waren leider nicht zu vermeiden. In der wiedergabe der konsonanten bin ich der transskription der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft gefolgt. Für *qāf* schreibe ich jedoch *q* statt *ḳ*. Diphtongisches *wāw* habe ich mit *u* wiedergegeben, um mich nicht allzu weit von der üblichen transskription zu entfernen. Den artikel habe ich bei einigen nisbe-namen, die in dieser form schon allgemein in der europäischen fachliteratur angeführt wurden, wie in einigen oft zitierten buchtiteln, ausfallen lassen.

Die transskription indischer und persischer wörter ist die jetzt allgemeine übliche. Nur schreibe ich, auf wunsch des herausgebers der »Archives», *j* statt *y*. Das *j* (engl. *j*) des gewöhnlichen transskriptionssystems würde demnach mit *ǰ* bezeichnet werden. Wörter orientalischer sprachen, die mit antiqua gedruckt sind, habe ich gewöhnlich nach der zitierten quelle wiedergegeben.

Von verkürzungen nenne ich: FrRUK: Främmande Religionsurkunder utgifna af Nathan Söderblom I—III, Stockholm 1907—1908; BH.: Das leben Muhammeds von *Ibn Hišām*, übers. von G. Weil; JQR.: The jewish quarterly review.

Upsala im mai 1917.

Tor Andræ.

Das voranstehende wurde geschrieben als vorwort zu dem für die akademische verteidigung bestimmten abdruck der damals nicht ganz fertigen arbeit. Seitdem ist der deutsche ausdruck auch der bogen 10—25 durch Frl. Eneroth eingehender revidiert worden. Auch habe ich die übersetzten zitate noch einmal nachgeprüft. Ich war in der glücklichen lage mehrere berichtigungen, die mir Hr. Professor Dr. C. Snouck Hurgronje mit grosser freundlichkeit zugesandt hatte, eintragen zu können; auch habe ich die bemerkungen verwerten können, die von meinen Herren Opponenten bei der verteidigung, Dozent, Dr. E. Mattson und Lic. Phil. H. S. Nyberg gemacht wurden. Für die ersten neun bogen, die schon damals in endgültigem druck vorlagen, bitte ich auf eine reihe von berichtigungen verweisen zu dürfen.

Der Verfasser.

Die drei religionen, die wegen des umfanges und des erfolges ihrer missionarischen tätigkeit weltreligionen genannt worden sind, der Buddhismus, das Christentum und der Islam, haben das gemeinsam, dass am anfange ihrer geschichte eine einzelperson, ein religionsstifter steht, der auch in der folgenden entwicklung eine mehr oder weniger überragende stellung in der religiösen vorstellung seiner gemeinde einnimmt.

Der erste der dreien behauptet diesen platz durch den unveräusserlichen wert des persönlichen erlebnisses, durch das er den heilsweg entdeckte. Das ereignis unter dem baume der erleuchtung kann aus dem zentrum des buddhistischen glaubens nicht gerückt werden. Mit seinem religiösen würdentitel ist Siddharta vom geschlechte Gautama unter seinen nachfolgern wie in der weltgeschichte bekannt; das zu werden, was er geworden war: ein Buddha, ist das endziel der auf dem heilswege wandernden. Den wert seiner religiösen tat hat die hingebende bewunderung seiner gläubigen in der hyperbolischen art der orientalen ausgedrückt: niemand in der schöpfung ist dem Buddha gleich; die dauer eines weltalters würde nicht ausreichen, seine hohen eigenschaften aufzuzählen. Aber die göttliche verehrung, die sich das menschliche herz — das im innersten immer an dem sehnen nach anbetung zu kränkeln scheint — auch hier nicht hat versagen können, wagte man nur an seinen transzendentalen doppelgänger, sein zweites selbst im himmel zu richten. »Die verehrung des vollendeten ist hingegen, »dass der mönch, die nonne, der laienbruder, die laienschwester ihre grösseren und kleineren pflichten erfüllen, indem sie sich in gebührender weise und in übereinstimmung mit den vorschriften benehmen».[1] Und wenn der meister nicht mehr da ist, da wird die »lehre» der meister sein.

Jesus hat im bewusstsein seiner einzigartigen sohnesstellung, für seine person als den notwendigen durchgangspunkt zum vater

[1] *Mahāparinibbāna Sutta* II, nach FrRUK. II. 385.

eine bleibende bedeutung für seine gemeinde in anspruch genommen (Mt. 11: 27,[1] 10: 37, Lk. 14: 26). Und er hat noch mehr für sich gefordert. In der neuen ordnung des lebens, die er verkündigte, kommt ihm selbst eine bleibende tätige bedeutung zu: als der einführer des werdenden, als der könig des künftigen gottesreiches. Um die ehrenplätze im reiche des vaters baten ihn die lieblingsjünger; bekundungen seines selbstbewusstseins haben ihnen anlass gegeben, die entsprechende macht bei ihm vorauszusetzen. Schliesslich hat er am letzten abend im gefühl der bedeutung seines opfers, an dessen vollbringung er sich selbst gleichzeitig in feierlichster form band, die neue gemeinschaft der brüder zu einer gemeinschaft in ihm geweiht. Wenn der bedeutendste seiner jünger das leben im gottesreiche als ein leben in Christus darstellte, hat er wirklich an den tiefsten glauben seines herrn angeknüpft, wenn er auch nicht umhin konnte, die religiöse sprache der hellenistischen welt, an die er sich wandte, zu reden.

Was bedeutet nun die person Muhammeds für die immer noch wachsende zahl seiner gläubigen? Die Muhammedfabel des mittelalters lässt die sarazenen bei ihrem »Gott Muhammed» schwören. Für den, der die muhammedanische religion hauptsächlich aus ihrem heiligen buche kennt, muss dies als eine groteske unwissenheit von dem wirklichen glauben Islams erscheinen. Hat Muhammed selbst etwas anderes sein wollen als der vermittler einer schriftlichen offenbarung, der mit seinem »deutlichen arabischen Koran» seinem bisher stiefmütterlich behandelten volke dasselbe schenken sollte, was die schriftvölker schon vorher besassen? Er ist ja allen abergläubischen meinungen von seiner person, allen aufforderungen zum wunderwirken mit unverkennbarem ernst entgegengetreten. Er hat — wie später Swedenborg, der beteuert: wenn jemand mich zu einem heiligen machen und mich nicht nur verehren, sondern auch anbeten wollte, ihm möchte ich alles böse zufügen[2] — wohl gefühlt, dass die meinung aufkommen könnte, als müssten seine prophetischen aspirationen auch den anspruch auf abgöttische verehrung seiner eigenen person bedeuten, hat aber diese meinung zurückweisen wollen: mit den strengsten worten wendet er sich gegen die

[1] Gegen das logion Norden, Agnostos Theos 277 ff. und Bousset, Kyrios Christos 60 ff.; vgl. aber Heitmüller art. Jesus Christus RGG. III, sp. 374.

[2] Swedenborg, Drömmar 1744, Stockholm 1860, 16.

menschenverehrung der christen und juden (S. 9:30, 3:74), die erklärer fühlen mit recht, dass etwas anderes darunter liegt.[1]

Indessen, die entwicklung der prophetologischen ideen belehrt uns, wie unzulässig es ist, in dieser wie in anderen fragen den Islam nur aus dem Koran kennen zu wollen. Zur anbetung eines »Gottes Muhammed ist es freilich nicht gekommen, aber tatsächlich ist ein kultus des propheten entstanden, der sich nicht einfach mit der sonstigen islamischen heiligenverehrung auf eine linie stellen lässt. Der erstgeborene vor aller kreatur, durch dessen wesen der schöpfungsvorgang vermittelt wurde und die welt immer noch erhalten wird, der ständige fürbitter, der überhaupt die gaben der vorsehung verteilt, der seelenführer, dessen beistand und leitung durch die persönlich-mystische vereinigung inbrünstig gesucht wird: der ist doch seinen gläubigen mehr als ein heiliger, der um fürbitte und hilfe angefleht wird und für einzelne fälle als helfer auftritt. Einige züge der entwicklung, die dahin geführt hat, will die folgende untersuchung bieten. Sie dürfte dadurch einen bescheidenen beitrag zur geschichte von dem suchen der religionen nach einer offenbarung Gottes im menschen liefern können.

Die frage, welche stellung Muhammed selbst für seine person im religiösen system beansprucht hat, würde eine hinreichende aufgabe für eine besondere untersuchung abgeben. Für eine solche ist hier nicht der platz. Nur insofern müssen wir einen überblick über die meinungen des propheten in dieser hinsicht zu gewinnen suchen, als es uns nötig sein wird, den ausgangspunkt der folgenden entwicklung einigermassen festzustellen.

Die schwankungen und widersprüche in den anschauungen Muhammeds von der offenbarung — zu diesem gebiete gehört ja auch die lehre von der person des offenbarungsträgers — ist schon seinen zeitgenossen aufgefallen. Wie viel mühe hat es ihn gekostet die frontveränderungen zu rechtfertigen, die er von zeit zu zeit, durch neue verhältnisse gezwungen, hat unternehmen müssen! Die lehre von der abrogation, zu der er hier gegriffen hat, tat nicht genüge. Wie könnte sich die vorstellung von dem unveränderlichen geschriebenen buche im himmel mit diesen schroffen veränderungen reimen? Dieselben widersprüche begegnen uns in dem berufsbewusstsein des propheten. Einerseits der demütige

[1] Vgl. *Mafātīḥ al-Ǵajb* II, 722.

gottesbote, der nicht ermüdet zu versichern: »Ich bin nur ein mensch, dem geoffenbart wurde»: andererseits der mündige mitwisser der göttlichen ratschläge, der die phrase »Allah und sein gesandter» in einer weise gebraucht, die dem zuhörer den gedanken aufzwingt, die beiden seien, wo es wille, macht und gehorsam gilt, fast eins. Vor dem richterstuhl des Sprengerschen rationalismus lösten sich diese schwierigkeiten einst sehr leicht: der schelm weiss im allgemeinen die gewählte rolle sehr geschickt zu spielen, aber selbstverständlich werden ihm zuweilen die tatsachen zu stark, und er verwickelt sich in widersprüche. Seiner unfähigkeit, wirkliche wunder zu vollbringen, ist er sich schmerzlich bewusst; aber so weit er sich übermenschlich geben konnte, ohne gefahr zu laufen, des offenbaren betrugs überführt zu werden, hat er es getan».[1] Der neuen Muhammedforschung, die die aufrichtigkeit des propheten wenigstens für seine erste periode überhaupt nicht in frage stellt, steht dieser ausweg nicht mehr offen. Die widersprüche in der offenbarungslehre sind aus dem zusammenstoss zwei heterogener gedanken zu erklären, die sich schon in dem ursprünglichen berufsbewusstsein des propheten vorfinden, deren gegenseitige spannung er aber niemals ganz ausgleichen konnte. Der eine ist das motiv, das ohne allen zweifel den unwiderstehlichen antrieb zu seinem prophetischen hervortreten gegeben hat: die überzeugung von dem nahen des weltgerichts. Es ist der verdienst Snouck-Hurgronje's zuerst entschieden hervorgehoben zu haben, dass eben dieser gedanke und nicht etwa der monotheismus »le mobile déterminant de sa mission prophétique gewesen sei.[2] Es ist dies in der tat ein wahrhaft prophetisches motiv. Es ist nicht einfach ein individuelles religiöses erlebnis, das ihn zur weiterverkündigung der gewonnenen einsicht treibt, nicht die verbreitung einer neuen religion — der gedanke eine neue religion zu stiften, wenn er ihn überhaupt gehegt hat, lag ihm jedenfalls anfänglich ganz fern — vom anfang an ist sein blick der geschichte zugewandt. Er hat es richtig gefühlt, dass es mit dem frohen weltwesen der *ǧāhilijja* zu ende gehe; aber die allmähliche zersetzung des islamischen heiden-

[1] Grimme, Muhammed II, 104.

[2] Une nouvelle biographie de Mohammed, RHR. XXX, 150. Buhl, Muhammeds liv, Kopenhagen 1903, 137 setzt die gerichtspredigt als das zentrale der ersten verkündigung, aber als »die ethiske konsequenz des monotheismus'»; so auch Goldziher, Die religion des Islams (Kultur d. gegenwart) 95.

tums unter dem eindringen jüdischer und christlicher anschauungen verdichtet sich für sein bewusstsein zu einer drohenden krisis, ihm graust's über seine stammesverwandte, die in banden weltlicher interessen gefangen, die neuen religiösen wahrheiten nicht beachten wollen und die aufziehende gefahr nicht sehen. Eben weil seine gewissheit von dem »nahen der stunde«, wenn auch durch christliche gerichtspredigten begründet, erst durch eine prophetische geschichtswertung die zündende kraft erhalten hat, ist es verständlich, dass seine gerichtsdrohungen unter der zuspitzung des konflikts in Mekka zur verkündigung eines irdischen strafgerichtes hinübergleiten konnten. Der ethische standpunkt Muhammeds während seiner ersten zeit ist ganz von dem gerichtsgedanken bestimmt; seine drohungen gegen die reichen, die vom »streben nach mehr« beherrscht sind (S. 102), von »unmässiger liebe zu irdischem gut« (S. 89: 21), und seine mahnung, sich durch wohltätigkeit und armenliebe von der die seele umschlingenden macht des reichtums loszumachen, die einst Grimme veranlasst haben, in Muhammed einen sozialisten sehen zu wollen — was sich etwa (wegen Jes. 5: 8) ebenso gut von Jesaja sagen liesse — sind ganz aus der schwülen gewitterstimmung des nahenden gerichts geflossen. Hier gilt es sich zu erretten; wer sich nach dem irdischen umsieht, geht verloren. Der ewigkeitsglaube Muhammeds ist aus der vorstellung vom jüngsten gericht, wo die toten auferstehen, konzipiert. Die altarabische vorstellung vom fortleben der seele als kläglich schreiender totenvogel war ihm entbehrlich, die seele als ein unsterbliches wesen hat er nicht gekannt; aus moder und staub werden die verwesenden leiber zusammengesucht und von Gott wiederbelebt, wie er ihnen einst zum erstenmal das leben eingehaucht hat.[1] Die eschatologische stimmung gibt der ältesten islamischen frömmigkeit jenen finsteren pietistischen zug,[2] den wir bei den alten *zuhhād* verspüren. Solange der prophet lebte, wagten wir nicht mit unsren weibern zu plaudern und zu scherzen aus furcht vor einer offenbarung, die wir uns zuziehen könnten.[3] Man lese die

[1] Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme (Ann. du mus. Guimet IX) 296 bezeichnet diese vorstellung, die den zwischenzustand ausschliesst, als eine stärke der islamischen eschatologie. Indessen hat der spätere Islam nicht an derselben festhalten können.

[2] Vgl. Goldziher, Muhammedanische studien I, 4; Wellhausen, Reste arabischen heidentums, 199.

[3] *Buḫārī*, *Kit. al-nikāḥ*, bāb 80.

biographie des *Saʿd b. Muʿāḏ* bei *Ibn Saʿd* III: 2, 2—13. Das ist freilich schon ein stück heiligenlegende, aber wir fühlen es deutlich, wie diese gestalt für den alten Islam typisch gewesen sein muss — hart und finster, tapfer und bigott wie ein schottischer puritan. Der tödliche pfeil erreicht ihn eben in dem augenblicke, wo er am festungsgraben arbeitend singt: »Wie schön ist der tod, wenn die festgestellte stunde da ist!»

Der gerichtsgedanke gibt den ältesten offenbarungen Muhammeds ein unverkennbares gepräge von echter inspiration. Die gedrängten, wie in atemloser hast dahinstürmenden sätze malen kräftig den inneren zwang, die ihn zum reden nötigt. Es sind wirklich die angstrufe des »nackten warners». Er fühlt es wie jeder echte prophet: »die zeit des schweigens ist vergangen, und die zeit zu reden ist gekommen, die not . . . hat mich gezwungen zu schreien und zu rufen» (Luther); der Herr redet, wer sollte nicht weissagen!

Für sich genommen würde ein solches motiv wohl Muhammed gestattet haben, sich in jenem verhältnis von innerlicher gebundenheit und äusserer freiheit gegenüber seiner botschaft zu fühlen, das wir bei den grossen propheten Israels beobachten können. Das lebendige, tätige gotteswort ist ja wie das handeln Gottes selbst: es naht, es bricht herein, aber es kann auch wieder zurückweichen, wie die sturmflut der geschichtlichen ereignisse plötzlich aufgehalten oder in andere richtungen geleitet werden kann. Darüber braucht man nicht zu grübeln. Es hätte ihm ein ebenso freies königliches bewusstsein seiner persönlichen bedeutung als gesandter Gottes schenken müssen wie jenen grossen propheten. Der prophet ist nicht nur verkünder, er ist auch gleichsam der einführer der nahenden krisis. Er selbst und seine weissagung gehören mit zu den taten Jahves. Seine weissagenden handlungen sind deshalb mehr als symbole: von Gott beauftragt beschwört der prophet selbst den sturm herauf. Als träger des tätigen gotteswortes fühlt sich der prophet »als eine geschichtliche grossmacht ersten ranges».[1]

Die perspektive, die somit das prophetische motiv dem selbstbewusstsein des Gottesgesandten eröffnet, werden aber bei Muhammed sogleich eingeengt durch einen zweiten gedanken, der ihn ebenfalls schon bei seinem ersten hervortreten unzweifelhaft

[1] Nach der aussage von E. Billing, De etiska tankarna i urkristendomen, Uppsala 1907, I, 83.

beherrscht hat: die form, in der er seine botschaft bringt, ist die einer heiligen schrift. Er bringt seinem volke lesestücke aus dem himmlischen buche, wie sie die schriftvölker zuvor besassen. Sieht man auf die ältesten suren unsres Korans, die Nöldeke aus stilistischen gründen, die im ganzen gewiss triftig sind, als solche erkannt hat, so ergibt sich, dass Muhammed schon hier, zwar auffallend selten, aber immerhin mit hinreichender deutlichkeit, von dem offenbarungscharakter seiner botschaft spricht. Es ist eine lesung d. h. text zum rezitieren (85: 21, 73: 4, 84: 21, 56: 76), eine mitteilung aus dem himmlischen buche (80: 11—15, 85: 21—22, 52: 2—3, 56: 76—79), die dem propheten ein edler bote bringt (81: 19—20, 53: 4, 69: 40); der prophet soll ihm nachsprechen (87: 6, 75: 16—19); sie ist inhaltlich mit früheren schriften übereinstimmend (87: 18—19). Diese »lesung» soll Muhammed selbst in einsamen andachtsübungen hersagen (73: 3—4); und noch mehr: er soll sie seinem volke vorlesen, und hat dabei zu fordern, dass es durch niederfallen sie als heiliges gotteswort anerkenne (84: 21, 83: 13); sie ist also auch zum rituellen gebrauch bestimmt. Die elemente seiner offenbarungslehre hat also Muhammed schon in dieser ersten periode fertig gehabt. Wir müssen voraussetzen, dass der gedanke, dass doch auch die araber ein heiliges buch zum rezitieren brauchten, wie es die juden und christen hatten, ein vorbereitendes werk in der seele des propheten ausgeführt hat.[1] Selbstverständlich hat man sich aber dabei nicht zu denken, dass Muhammed eine zeitlang über den wunsch gebrütet habe, der prophet seines volkes werden zu können, um dann mit berechnender absichtlichkeit zur schrittweisen ausführung seines vorsatzes zu schreiten.[2] Glauben an ihn selbst» war nicht »das dogma, das Muhammed zuerst sich selbst und dann andere gelehrt hat.[3] Das bewusstsein ein gesandter Gottes zu sein, ge-

[1] Söderblom, Främmande religionsurkunder I, 1 f.

[2] Zu einer solchen verkennung der unmittelbarkeit des weltgerichtspredigers hat sich Hirschfeld durch seine sonst sehr wertvollen untersuchungen über die biblischen vorbilder des Korans verleiten lassen; vgl. seine New Researches into the Exegesis and Composition of the Qorān, bes. 20 ff. Dabei spielt als beweis *iqra'* (S. 96) als erste offenbarung eine wichtige rolle (p. 36). Dass die traditionellen stützen, die *iqra'* als die erste offenbarung garantieren sollen, im mindesten sehr wackelig sind, habe ich anderswo darzutun gesucht (MO. VIII, 1912, 5 ff.). Dass die tradition hier nicht im recht sein kann, hat Caëtani, Annali dell' Islām I, 204, aus inneren gründen erwiesen.

[3] Margoliouth, Mohammed and the rise of Islam, 79.

schweige denn der vorsatz, sich als einen solchen zu geben, ist durchaus nicht das primäre in dem prophetischen selbstbewusstsein Muhammeds. Es ist vielmehr richtig, wie es Caëtani gesehen hat, dass er nur zögernd, gleichsam tastend nach diesem gedanken gegriffen hat.[1]

Aber immerhin müssen wir uns das besinnen auf den wert der schriftoffenbarung als die vorbereitung denken, ohne welche wir nicht erklären könnten, warum Muhammed eben seine botschaft als einen *qur'ān* geben wollte. Denn durch die aufnahme dieses gedankens hat er sich in unlösbare schwierigkeiten verwickelt. Man möge sich erinnern, wie folgenschwer die kodifizierung des ideengehalts der prophetischen offenbarung — durch das medium priesterlicher anschauungen — im deuteronomium für das lebendige prophetische wort geworden ist.[2] Das prinzip der stetigkeit und unveränderlichkeit, das mit der schriftlichen fixierung eingeführt worden ist, gestattet nicht mehr die bewegungsfreiheit, die die prophetische inspiration nötig hat. Hier wird nicht mehr geschichte geschaffen, hier wird die geschichte an der gegebenen norm geprüft und ausgelegt. Die tradition fängt an, ihren massiven schatten über das wachstum der religiösen erkenntnis bei den einzelnen vorauszuwerfen. Der einfluss ist bald in der prophetie zu bemerken. Die älteren propheten bis auf Jeremias kümmern sich, abgesehen von der initiierenden vision, die ihr berufsbewusstsein gründet, wenig um die äusserlichkeiten der offenbarungsvermittlung, sie sind getragen von einer inneren gewissheit, dass sie mit göttlicher vollmacht reden.[3]

Schon Hezekiel besitzt nicht mehr in demselben masse die prophetische unmittelbarkeit, »um so mehr ist er aber bemüht die historisch nun einmal zu einem propheten gehörigen geisteswirkungen an sich zu beobachten und darzustellen».[4] Deutero-Jesaja redet auffallend oft vom geiste. Nach Trito-Jesaja ist die

[1] Il concetto d'una missione speciale da parte di Dio, di essere un rasūl Allāh, non fu quello iniziale di Maometto, ma il risultato finale d'una lunga evoluzione morale. Annali I, 204.

[2] Vgl. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen religionsgeschichte 291 f.; J. Lindblom, Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psalmer, Uppsala 1909, 107 f.

[3] F. Giesebrecht, Die berufsbegabung der alttestamentlichen propheten 48, n. 1.

[4] Ib. 143.

aufgabe des propheten nicht das heil weissagend einzuführen, sondern das schon erschienene heil zu verkündigen.[1] Bei Haggai und Zakarja kann man aus den unermüdlichen versicherungen, dass ihre verkündigung das wort Jahves sei, ablesen, wie die innerliche selbstgewissheit des inspirationsbewusstseins im abnehmen ist.[2] Noch eine zeit, und der fromme, der sich berufen fühlt, durch ein prophetisches wort auf seine zeitgenossen einzuwirken, wagt es nicht mehr unter eigenem namen aufzutreten. Unter dem schutze irgend eines grossen namens aus der vorzeit sucht er seinen gedanken eingang und geltung zu verschaffen. Die einzelperson hat unter der wucht der tradition und der schrift die lust, ihre nichtigkeit hervortreten zu lassen, ganz eingebüsst. Eine parallele erscheinung bietet das schwinden des urchristlichen enthusiasmus bei der fortschreitenden konsolidierung des kanons. Prophet und heilige schrift, geist und tradition scheinen nicht zusammenbestehen zu können. Der buchstabe tötet.

Das bewusstsein, nur der überbringer der unverbrüchlichen schriftlichen offenbarung Allahs zu sein, nötigt nun auch Muhammed, seine eigene person demütig in den schatten zu stellen. Er ist nur ein mensch, dessen einziger vorzug darin besteht, dass ihm geoffenbart wurde (41: 5, 11: 33, 6: 50 u. s. w.). Diese offenbarung wurde ihm nur durch die unverdiente und unerklärliche gnade Gottes zu teil (43: 30—31, 17: 88—89, 40: 15, 28: 86, 10: 17). Ausser der offenbarung weiss er von dem verborgenen so wenig wie ein gewöhnlicher mensch (79: 42—45, 46: 8, 11: 33). Wo ihn die offenbarung im stiche lässt, oder er selbst von ihr abweicht, läuft er gefahr, in irrtum und sünde zu fallen (17: 75—78, 18: 23, 4: 113). Wunder zu tun vermag er nicht (17: 92—95, 16: 21, 6: 37 u. s. w.); die offenbarung selbst ist sein wunder (29: 49—50). Er besitzt keine macht »weder zu nützen noch zu schaden« (88: 21—22, 50: 44, 7: 186—188). Und dabei ist er an eine sehr mechanische vorstellung von der vermittlung dieser offenbarung gebunden.

Gewiss müssen wir voraussetzen, dass Muhammed in diesen aussagen einer ehrlichen überzeugung ausdruck gibt. Er ist sich dessen bewusst, dass sein prophetenideal ein anderes ist als das der alten *kāhine*, die es verstehen regen herabzuzaubern und

[1] Jes. 61: 1 ff.; vgl. Duhm, Das buch Jesaja 413.
[2] Vgl. Nowack, Die kleinen propheten 325, 341.

verlorene gegenstände wiederzufinden. Die spöttischen insinuationen, er habe sich gestehen müssen, dass sein vermögen die menschen zu dupieren doch eine grenze habe, zeugen von einem gänzlichen mangel an religionsgeschichtlichem verständnis. Es mag sein, dass die mekkaner ein skeptisches und kritisch beobachtendes geschlecht waren; unter modernen, naturwissenschaftlich denkenden menschen hat Muhammed doch nicht gewirkt. Wäre es seine überzeugung gewesen, dass ein prophet wundertäter sein müsse, so würde er es wohl auch fertig gebracht haben, einige wunder zu vollbringen, die eine gute zahl seiner abergläubischen zeitgenossen hätten überzeugen können. Weit geringere geister als er, unter den schamanen und heiligen aller zeiten und völker, haben das vermocht. Wenn Musajlima in die quelle spuckte, um ihr wasser süss zu machen, war dass freilich nach der muslimischen tradition ein zum kläglichen misslingen verurteilter versuch,[1] für seine anhänger aber sicher ein wirkliches und erfolgreiches wunder. Muhammed hat gewusst, dass er die begabung der *kāhine* nicht besass, hat sie aber auch gewiss nicht schmerzlich vermisst.

Der schriftgedanke gestattet wohl innerhalb des bestimmten rahmens eine gewisse steigerung des berufsbewusstseins des propheten. Eben die unerklärliche gnade der erwählung macht ihn einer besonderen liebevollen leitung seines ganzen lebens bewusst und öffnet ihm ausblicke in eine zukunft, die sich noch herrlicher gestalten wird. Die trostreden der ältesten periode, die uns anziehende einblicke in die persönliche frömmigkeit Muhammeds schenken (wie S. 108, 93, 94), hat auch die spätere prophetenverehrung für ihre zwecke gehörig ausgenutzt. Aber im ganzen hätte doch das gefühl seiner persönlichen bedeutung beim propheten unter dem schatten des schriftbegriffes gänzlich verkümmern müssen. Für ihn selbst wäre eigentlich neben dem heiligen buche kein platz im religiösen system. Er wäre geblieben, was er sich selbst nannte: »der erste der muslimen» und hätte als solcher bald zurücktreten müssen in die masse der gläubigen, die sich demütig an der erfüllung des geschriebenen gesetzes und an der aneignung des glaubensinhalts der schrift zu halten haben.

Aber den angeführten selbstzeugnissen zum trotz hat sich das berufsbewusstsein Muhammeds tatsächlich nicht in so engen bahnen bewegt. Er hat sich in einem freieren verhältnis zu seiner

[1] *Ṭabarī*, Annales I, 1935.

offenbarung gefühlt, als es eigentlich dem überbringer eines heiligen buches gebühren sollte. Das kommt nun zuerst davon, dass für Muhammed, den illiteraten,[1] das buch nicht von der lebendigen rede so grundverschieden war wie für uns. Für ihn besass auch das schriftwort ein geheimnisvolles selbständiges leben. Über die stetigkeit und unveränderlichkeit des geschriebenen wortes konnte er sich keinen rechten begriff machen. Es blieb ihm wohl immer etwas von der vorstellung, dass auch das geschriebene blatt in geheimnisvoller weise redet.[2] Er hat sich deshalb niemals wirklich so gebunden gefühlt, wie er hätte tun sollen, hätte er die bedeutung seiner prätension, eine schriftliche offenbarung zu bringen, recht eingesehen.

Von grösserer bedeutung aber für die erweiterung seines prophetischen selbstbewusstseins ist die unerwartete veränderung seiner äusseren verhältnisse, die mit der übersiedelung nach Medina eingeleitet worden ist. Sieht man in der inneren entwicklung, die diese ereignisse im seelenleben des propheten hervorgerufen haben, nichts anderes als seine verwandlung von dem ehrlichen religiösen schwärmer zum schlauen, von masslosem ehrgeiz und herrschsucht getriebenen politiker, so hat man durch diese, allerdings scheinbar naheliegende und bequeme zurechtlegung der tatsachen der religionsgeschichtlichen würdigung ein unlösbares rätsel geschaffen. Und das rätselhafteste wäre dabei nicht der moralische untergang eines charakters, der eine religiöse schöpfung von solchem ernst und solcher echtheit ins leben gerufen hatte, wie es die erste verkündigung Muhammeds

[1] Als einen solchen müssen wir wohl Muhammed betrachten trotz dem fragezeichen, das Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorans, 13 ff. (vgl. auch Grimme, Muhammed II, 4) daran gesetzt hat. War auch in Medina die kunst zu lesen und schreiben ziemlich verbreitet, so war das verhältnis in Mekka das umgekehrte (vgl. Goldziher, Muh. Stud. I, 110), und bei der übersiedelung zählte der prophet schon über 50 jahre. Hätte Muhammed schreiben können, so hätte er es bei der aussendung der Nahla-expedition (*Wāqidī* 35) getan. Bei den traurigen erfahrungen, die er mit den aufschreibern seiner offenbarungen gemacht hat (vgl. *Wāqidī* 55), hätte er sie lieber selbst schreiben müssen.

[2] Vgl. Snouck-Hurgronje RHR. XXX, 61, neuerdings auch die sehr treffenden bemerkungen über die buch-vorstellungen Muhammeds von J. Pedersen, Der Islam V (1914), 111 ff., gelegentlich E. Meyers Ursprung und Geschichte der Mormonen. Über die zusammenstellung von Josef Smith und Muhammed, die schon Margoliouth, Muhammed VII f. sehr lehrreich fand, vgl. auch Söderblom, Deutsche Lit.-Zeitung 1914, sp. 1285 ff.

war — solches wäre wohl aus dem verlockenden einfluss eines unerhörten äusseren erfolges auf das schwache menschenkind erklärlich. Sonderbarer ist es, dass eben in dieser periode, wo Muhammed angeblich immer mehr in weltliche berechnungen, in machtliebe und fleischliche genussucht verfällt, die ausbildung des Islams zu einer neuen religion, die grundlegung der prinzipien seiner religiösen und sittlichen betätigung, kurz die eigentliche schöpfung des Islams sich vollzieht. Es mag sein, dass der Islam, der in brandenden wellen sich über das ganze südliche und östliche gebiet der antiken welt verbreitete, im ganzen mehr eine politische und wirtschaftliche bewegung als eine religiöse bedeutet. Es gibt aber auch im Islam eine eigentümliche religiöse energie, deren auswirkungen freilich nicht mit den grossen siegen zusammenfallen, die aber auch ihrerseits einen kampf mit den ihr begegnenden religiösen vorstellungen aufgenommen hat, einen kampf der doch eine bedeutende und intressante religiöse entwicklung abgesetzt hat. Wer will nun glauben, dass der religiöse impuls des in Medina entstehenden Islams nur aus den überbliebenen brocken jener älteren »religiösen» periode Muhammeds ihre kraft geholt habe? Wer will glauben, dass die vielen, die erst in Medina unter den einfluss des propheten geraten sind, männer die in der religiösen entwicklung des Islams eine führende rolle gespielt haben, *'Abū Hurajra*, *'Ubajj b. Ka'b*, *Ǧābir b. 'Abdallāh*, um einige namen zu nennen, nur aus dem kraftlosen wiederhall einer früheren »aufrichtigen» prophetischen predigt die geistigen motive ihrer künftigen tätigkeit geholt haben? Eine wirklich religiöse entwicklung hat das selbstbewusstsein Muhammeds auch in Medina erlebt, und zwar eine entwicklung, die sich nicht einfach als untreue gegen eine bessere vorzeit verstehen lässt. Das politische machtideal hat ihn angezogen, aber dabei war ihm die religion selbst doch der zweck. Wie bitter er es gefühlt hat, dass bei vielen anderen das umgekehrte der fall war, ist aus seinen aussagen über die beduinen herauszulesen. Dass man seinen charakter nicht ganz von der anklage berechnenden opportunismus' und rücksichtslosigkeit in der wahl seiner mittel freisprechen kann, ist wahr. Man muss aber dabei auch seine zeit, seine umgebung und seine rasse[1] mit in anschlag bringen. Vielleicht müssen wir dankbar sein, dass nicht alle, die wir jetzt als einheitliche religiöse charaktere feiern

[1] Vgl. Becker, Der Islam I (1910), 5.

können, derselben versuchung eines beispiellosen äusseren erfolges ausgesetzt worden sind, wie Muhammed.

Wie die entwicklung seines schicksals in Medina auf das berufsbewusstsein des propheten eingewirkt hat, erfahren wir zunächst aus seinen in der achten sure enthaltenen aussagen über die schlacht bei Bedr. Dieser sieg, der — so unbedeutend er an sich gewesen sein mag — die schicksalswende des jungen Islams bedeutet, ist vom anfang bis zum ende ein wunder, eine tat Gottes, nicht der menschen. Bedr ist für Muhammed was der durchzug durch das schilfmeer für die israelitische frömmigkeit. Ein wunder schon, dass — als die muslimen einer wehrlosen karavane nachstellten — Gott sie zum kampfe mit einem mächtigen heer geführt hat (v. 7)! Wunderbar war es, dass sie in angstvollem warten auf die entscheidung so ruhig schlafen konnten. Der regen, der auf sie herabtriefelte, war eine extra reinigung, von Gott besonders gesandt (v. 11). Der frohe mut, der ihnen beim zusammentreffen die feinde wenig zahlreich erscheinen liess, war eine schickung Gottes (v. 46). Aber vor allem, durch das eingreifen des propheten selbst liess Gott die gläubigen ihren ersten sieg gewinnen. In leidenschaftlicher unruhe, die ihn seine sonstige selbstbeherrschung vergessen liess,[1] hat Muhammed der schlacht entgegengesehen. In einer laubhütte, die man ihm errichtet hatte, eben in dem augenblicke als die heere sich nahten, in einen kurzen schlaf gefallen,[2] liess ihn Gott die zahl der feinde gering erscheinen (v. 45) und gab ihm die versicherung, dass tausende von engeln den gläubigen beistehen würden (v. 9, 12). Offenbar einer göttlichen weisung folgend, warf Muhammed eine handvoll kies gegen die feinde — nicht er warf, sondern Gott (v. 17) — und diese magische handlung ist offenbar nach seiner meinung von entscheidender bedeutung für den ausgang des kampfes gewesen. Das war alles Gottes werk: »Nicht ihr erschluget sie, sondern Gott erschlug sie.« So wurde Bedr die grosse wundertat Gottes, durch die er sich unzweideutig zu dem propheten und zu der wahrheit seiner sendung bekannt hatte; das zeichen, das die spötter verlangt hatten, war erschienen. Der schwachen schar der gläubigen war sieg und ehre beschert worden (v. 26); der prophet, der jüngst um sein eigenes leben hatte verzweifeln müssen, war als der gottgesandte rächer erschie-

[1] Vgl. *Wāqidī* 49. [2] *Wāqidī* 53.

nen. Ein neues licht fällt jetzt auf das lange, verzweifelte harren jener harten jahre in Mekka, wo die ungläubigen jeden tag sich spöttisch über das eintreffen der verhängten strafe erkundigten (v. 32): Gott wollte sie nicht strafen, so lange der prophet unter ihnen war (v. 33). Aber jetzt bricht die strafe ein, und eben durch die schwerter der gläubigen wird sie kommen (v. 34). So ist ja das wort des propheten wahr geworden, der ausharrende glaube triumphiert (v. 34). Einen vorläufigen ruhepunkt hatte der innere kampf des propheten erreicht. Die drohung einer zeitlichen strafe, zu der sich seine gerichtspredigt zuletzt zugespitzt hatte, tritt von nun an in der verkündigung zurück; sie verhallt in dem sich immer mehr entfernenden gewitter der gerichtsdrohungen, die doch immer ihren platz auch in den späteren suren behaupten.

Noch tiefer lässt uns s. 48: 1—3 in die religiöse geschichtsauslegung des propheten blicken: »Siehe, wir haben dir einen offenkundigen sieg gegeben 2 (zum zeichen), dass Allah dir deine früheren und späteren sünden vergibt und seine gnade an dir erfüllt und dich auf einen rechten pfad leitet, 3 und dass Allah dir mit mächtiger hilfe hilft.» Der sieg — hier der politische erfolg bei *Ḥudajbija*, hinter dem Muhammed richtig die eroberung Mekkas schon ahnt — wird ihm ein beweis, dass trotz den schwächen und gebrechlichkeiten des menschlichen botschafters Gott an ihm festgehalten hat. Was er, dem zwange der inneren stimme folgend, als seinen beruf fassen musste, war wirklich ein göttlicher auftrag. Wenn er den sieg als zeichen der sündenvergebung ansieht, bedeutet das freilich zunächst nur, dass er an sein schicksal den massstab des antiken vergeltungsgedankens legt; aber darin, dass er eben in diesem augenblicke überhaupt seiner sünden gedenkt, zeigt sich, dass der erfolg ihn auch demütig gemacht hat. Damit tritt Muhammed würdig zur seite jener grossen der menschheit, die eben auf den höhepunkten ihres lebens die begrenzung ihres könnens und wollens gefühlt haben. Es ist mehr als blosser hochmut, dass ihm im glück das bewusstsein seiner persönlichen geltung gewachsen ist. Gegen den hintergrund jahrelangen kämpfens, oft unter rückschritten und verirrungen, hebt sich der sieg als die endgültige lösung aller zweifelsfragen ab. Mehr als macht, mehr als heissersehntes anerkennen hat er gewonnen; dass er sein leben ausgesetzt hat, ist nicht umsonst gewesen, Gott hat sich zu seinem gesandten bekannt. Die gewissheit, von Gott in wunderbarer weise gestützt

zu sein, erhöht sein machtgefühl; aber gewiss haben wir ein recht, darin etwas tieferes zu sehen, als dass Muhammed sich jetzt »als das verwöhnte lieblingskind Allahs»[1] zu fühlen anfängt.

Zu dieser steigerung seines selbstbewusstseins, die in dem von jetzt an häufigen nebeneinanderstellen von »Gott und seinem gesandten» ihren ausdruck findet, hat aber auch ein anderer faktor mitgewirkt: die veränderung, die die offenbarung in Medina erlitten hat. Von jetzt an ist der Koran nicht nur eine warnende oder erbauliche predigt; er ist das gesetzbuch, das göttliche orakel, das allgemeine verhältnisse wie einzelvorfälle gleich autoritativ regelt. Wird man wohl hier noch an der aufrichtigkeit des propheten festhalten können, wenn er seine ausgedachten rituellen bestimmungen und administrativen massregeln oder sogar seine sehr persönlichen einfälle als göttliche offenbarung ausgibt? Ehe man vorschnell die frage beantwortet, möge man sich vergegenwärtigen, dass die offenbarung schon in Mekka verschiedene stadien durchlaufen hat. Offenbar hat schon dort der anfängliche extatische enthusiasmus allmählich nachgelassen. Es ist undenkbar, dass die langen, zum teil nicht ohne künstlerische arbeit (sure 12) ausgeführten prophetengeschichten dieser zeit als auditionen in extatischen krisen aus einem gusse entstanden seien; wohl aber möglich, dass die konzeption des ganzen in solchen augenblicken vorgegangen sei. Wir müssen uns vorstellen, dass die inspiration, die anfangs ohne bewussten anschluss im seelenleben des propheten als überpersönliche einwirkung isoliert hervortrat, allmählich auch mit dem normalen bewusstsein verbindungen hergestellt hat, die sie zuletzt in gewissem masse unter psychische kontrolle gerückt haben. Einerseits fängt der prophet also an, seine religiösen gedanken und meditationen im wachen zustand mit den früheren auditionen gleichzustellen; andererseits wird es ihm möglich, wo es not tut, sich von selbst in einen zustand extatischer erregung zu versetzen. Der vorgang steht in der geschichte der prophetie gar nicht vereinzelt da. Auch die grossen alttestamentlichen propheten haben am anfange ihres berufswirkens die offenbarung unter visionen und auditionen empfangen. Weiss sich aber der prophet einmal als einen solchen, so kann er auch auf innerliche weise des gotteswortes gewiss werden, und gebraucht die formeln »so sprach

[1] H. P. Smith, The Bible and Islam 195 — was durch »seinen mangel an moralischer übung» zu erklären wäre!

Jahve» oder »ausspruch Jahves» mit freiheit.»[1] Besondere ähnlichkeiten mit dem falle Muhammeds können wir bei Hezechiel beobachten. Man wird einerseits nicht bestreiten können, dass der prophet visionäre erlebnisse gehabt hat, aber andererseits ebensowenig voraussetzen dürfen, dass die peinlich genauen beschreibungen sowie die trockenen gesetzentwürfe auf wirklich geschautes bezw. gehörtes zurückgehen.[2] Die visionen haben dem propheten den rechtsgrund gegeben, seine später ausgearbeiteten beschreibungen und reden als göttliche offenbarung darzubieten. Der vorgang ist psychologisch sehr wohl verständlich; es ist dieselbe verschmelzung des extatischen mit dem normalen seelenleben, die wir bei Muhammed beobachtet haben.

Es ist also im grunde nichts unerhörtes, dass der prophet allmählich dahin gekommen ist, die ihm auftauchenden gedanken und entschlüsse als kundgebungen Gottes zu betrachten, besonders wenn durch seine stellung als führer und rechtssprecher einer gemeinde die verhältnisse ihm solche kundgebungen fortwährend abgenötigt haben. So ist er allmählich in die gewohnheit geglitten, von Gott und seinem gesandten als von fast derselben grösse zu reden: was der gesandte will, ist Gottes willen; was er tut, ist Gottes tat; wer ihm gehorcht, gehorcht Gott. Einen höhepunkt erreicht diese anschauung in dem berühmten worte S. 3: 29, wo man fast an neutestamentliche beeinflussung denken möchte: »Wenn ihr Allah liebet, so folget mir, so wird euch Allah lieben und euch eure sünden vergeben.» Ein solches wort hat sich die spätere prophetenverehrung sorgfältig gemerkt.

Nicht ganz dieselbe bedeutung haben die vorrechte, die Muhammed von nun an für sich vor den übrigen gläubigen beansprucht. Wenn er jetzt für sich eine besondere form der anrede beansprucht, den freien zutritt zu seiner person durch ein bestimmtes zeremoniel erschwert[3] u. s. w., ist das wohl zunächst aus dem wunsch geflossen, für seine person die einem herrscher nötige ehrfurcht zu erzwingen. Es gab für ihn einen persön-

[1] Giesebrecht, Die berufsbegabung der alttestamentlichen propheten 69.

[2] Ib. 60 ff.

[3] Am auffallendsten ist es dabei, dass er einmal sogar allmosengeben als bedingung für die audienz gefordert hat (S. 48: 13), was er indessen sogleich hat abrogieren müssen. Die veranlassung war der wunsch, die zahl der zudringlichen besucher zu vermindern; vgl. *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXVIII, 14, *Wāḥidī*, *'Asbāb al-nuzūl* 308.

lichen anlass, nach solchen massregeln zu greifen. Von natur ein grübelnder träumer, litt er im umgang mit den menschen an einem gewissen mangel an sicherheit und kraft zur abwehr. So zähe er im inneren an einem gefassten entschluss festzuhalten wusste, so schwer war es ihm, im persönlichen verkehr den menschen offen und entschlossen entgegenzutreten. Diese schwäche mag ihm jetzt besonders lästig geworden sein, wo sich viele um ihn drängten, die für seine religiöse autorität nicht dieselbe tiefe ehrfurcht hegten wie seine früheren genossen. Bei der freien und zutraulichen art, wie die alten beduinenhäuptlinge mit ihren männern verkehrten, wurde es ihm schwer, den nötigen respekt für seine person aufrecht zu erhalten. Und in dieser hinsicht war Muhammed äusserst empfindlich, die disziplin war immer sein erstes augenmerk. So wandte er seinen blick gegen ein fremdes herrscherideal, vielleicht zunächst das der perserkönige.

Bis zu einem gewissen grade scheint Muhammed auch toleriert zu haben, dass seine genossen ihm die abergläubische verehrung zollten, die im altertum dem heiligen manne zukam. Alles was von seiner person kam oder mit ihm in berührung gewesen war, wurde aufgesucht um *baraka* damit zu gewinnen. *Muǵīra* berichtet, dass seine genossen auf das wasser, mit dem er sich gewaschen hatte, und auf das, was er ausspie, zueilten, und wie sie jedes haar, das von ihm abfiel, aufhoben. Wahrlich, sagte er, ich habe den perserkönig, den kaiser und den negus in ihren reichen gesehen, aber bei Gott, ich habe keinen fürsten gesehen wie Muhammed unter seinen genossen.[1] Indessen heisst es entschieden zu weit gehen, wenn man behauptet, Muhammed habe die verehrung geerbt, die vordem die götzen genossen hatten.[2] Zum kaiser Akbar kamen sogar die leute mit wasserkrügen, damit er auf das wasser hauchen sollte, das dadurch voll *baraka* wurde[3] — damit haben sie gewiss nicht an göttliche verehrung gedacht. Ganz in derselben weise betrachtet noch heute im ganzen islamischen gebiet das volk den heiligen mann. Dass Muhammed auf das drängen der gläubigen sich in der sympathetischen heilkunst ver-

[1] BH. II, 149; vgl. Goldziher, Muhammedanische studien II, 283.

[2] »Though he never permitted the word 'worship' to be used of the ceremonies of which he was the object, he ere long became hedged in with a state which differed little from that which surrounded a god. Margoliouth, Mohammed 216.

[3] Max Müller, Introduction to the science of religion, Coll. Works XIV, 213.

sucht habe, ist wohl möglich.[1] Wenn er aber mit den kindern den ritus, den die araber *taḥnīk*[2] nennen, auszuführen pflegte — er bestand darin, dass er eine dattel kaute und mit dem saft den gaumen des kindes bestrich — so übernahm er damit eine funktion, die bei primitiven völkern gewöhnlich dem häuptling zukam.[3]

Es bliebe noch die eschatologischen prärogative, die Muhammed für sich beansprucht hat, zu erörtern. Seine aussagen in dieser frage sind indessen sehr zurückhaltend. Die idee von der fürbitte der gerechten, von dem judentum entlehnt, wird nicht direkt auf ihn bezogen; sie gilt überhaupt nur unter einschränkenden bedingungen, oder nur »mit der erlaubnis Gottes». Ob mit dem geehrten platze (S. 17: 81) die fürbitte gemeint ist, wie die meisten ausleger meinen,[4] oder sonst ein prärogativ, ist unsicher. Neuerdings hat Casanova,[5] u. a. auf grund der bekannten erzählung von dem streite zwischen *ʿUmar* und *ʾAbū Bekr* über Muhammeds tod,[6] die behauptung aufgestellt, dass Muhammed sich als den unmittelbar vor dem gericht zu erscheinenden prophetischen vorläufer des Messias proklamiert habe, dass die möglichkeit, dass er noch vor dem gericht sterben werde, in seinem religiösen system ausgeschlossen sein müsse, und dass daher der koranvers (S. 3: 138), an den *ʾAbū Bekr* bei jener gelegenheit erinnerte, am ehesten als eine fälschung zu betrachten sei.[7] Kein vernünftiger mensch wird bestreiten, dass Muhammed anfänglich die überzeugung gehegt, dass er selbst den gerichtstag erleben werde. Aber eben so unzweideutig kann man aus der entwicklung seiner eschatologischen ideen herauslesen, wie dieser gedanke immer mehr bei ihm zurücktritt. Man braucht nicht viele worte darüber zu verlieren, dass ein mann in Muhammeds nächster umgebung nicht hat behaupten können, Muhammed sei nicht tot, sondern »zu seinem Herrn gegangen

[1] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen heidentums 140; *Wāqidī* 116, 155, 230, 271 u. s. w.

[2] *Buḫārī*, *Kitāb al-ʿaqīqa*, bāb 1.

[3] Eher dem heidnischen stammeshaupte als dem *kāhin*, wie Robertson-Smith, Kinship and mariage in early Arabia, 154 meinte, ist Muhammed somit hierin nachgefolgt. Der ritus wird noch heute in Alger von den sherifen ausgeführt: Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du nord, Alger 1908, 441. Über eine ähnliche sitte bei den herero in Deutsch-Südwestafrika vgl. ERE. II, 641.

[4] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 95 ff.

[5] Mohammed et la fin du monde, Paris 1911.

[6] BH. II, 348.

[7] Casanova 18.

wie *Mūsā*, der vierzig tage von seinem volke ferngeblieben ist. *'Umar* redet nicht von tod und parusie, sondern von verschwinden und zurückkehren, und dies während die leiche des propheten noch in *'Āiša*'s hütte liegt! Übrigens, wäre der tod des gesandten wirklich ein solcher stein des anstosses für die gläubigen gewesen, wie wäre es möglich, dass der glaube an seine *raǧ'a* so wenige spuren in der tradition abgesetzt hat? Erst unter der regierung *'Utmān*'s trat der mann auf, der diese lehre auf die person Muhammeds bezogen hat.[1] So lange er sich an den propheten selbst hielt, scheint er wenig erfolg damit gehabt zu haben.[2] Mit stellen, die Muhammed als den den juden verheissenen Messias[3] bezeichnen wollen, ist nicht zu beweisen, dass er als vorläufer dieses Messias' habe gelten wollen.[4] Übrigens mag daran erinnert werden, dass die jüdische apokalyptik, die das allgemeine weltgericht und den Messias als weltrichter schildern, die gestalt des vorläufers — nach ihrem plötzlichen auftauchen in Mal. 3: 23—24 — fast gänzlich hat fallen lassen. Das judentum des Talmuds, das ja Muhammed am nächsten stand, kennt zwar wieder den vorläufer, aber nicht das gericht als die grosse das ganze dasein umgestaltende endkrisis.[5]

Als letztes ergebnis der entwicklung, zu der das prophetische selbstbewusstsein Muhammeds unter dem einflusse seiner grossartigen erfolge gelangt ist, finden wir die überzeugung, dass seine sendung die ganze welt gelte, dass seine religion dazu

[1] Friedländer, *'Abdallāh b. Sabā'*, ZA. XXIII, 299.

[2] Vgl. darüber Margoliouth, Early developement of mohammedanism 16.

[3] Über die bedeutung der Messiasvorstellungen für Muhammed selbst vgl. Sprenger, Leben I,157, Hirschfeld, Beiträge zur erklärung des Korans 74, Smith, The bible and islam 299.

[4] Besonders unglücklich ist das zitat, Casanova p. 28, aus *Nīsābūrī*, *Ǧarā'ib al-Qur'ān* XXX, 144. Die stelle lautet bei *Nīsābūrī*: *'ahl al-kitāb kānū muqirrīna bi-nabijji 'āḫiri-l-zamān*. C. gibt sich mühe zu beweisen, dass mit diesem »prophète de la fin du monde»(!) Muhammed gemeint sein müsse. Er hätte sich die mühe ersparen können. Der kommentar ist in der hauptsache nichts anderes als eine verkürzte wiedergabe der *Mafātīḥ al-ǧajb*, deren text der kompilator bald abschreibt, bald zusammenzieht und bald paraphrasiert. Die stelle lautet bei *Faḫr al-dīn* (VIII, 647 zu demselben verse): *'ahl al-kitāb kānū muqirrīna bi-mab'aṯ Muḥammad*. Aber damit hat *Faḫr al-dīn* offenbar nur sagen wollen, dass Muhammed der den juden verheissene prophet (Messias) gewesen sei.

[5] Vgl. M. Rabinsohn, Le messianisme dans le talmud et les midraschim, Paris 1907, 78 f., 108.

bestimmt, sei den sieg über alle anderen religionen davonzutragen,[1] und dass er selbst »das siegel der propheten», der letzte und beste prophet sei (S. 33: 40), auf den es die ganze entwicklung der prophetie eigentlich abgesehen hat (S. 3: 75).

Die bedeutung, die Muhammed seiner person zuschrieb, kam wohl immerhin seinen heidnischen zeitgenossen als unerhört vor. *'Abū Sufjān*, der, endlich auf die knie gebracht, Muhammed selbst die höchste persönliche anerkennung nicht entziehen konnte, musste doch gestehen, dass er gegen das ablegen der *šahāda*, wo es die person Muhammeds galt, tiefen widerwillen empfand.[2] Wir haben gesehen, dass die später entstehende prophetenverehrung tatsächlich auch in den selbstzeugnissen Muhammeds gewisse anknüpfungspunkte finden konnte. Aber es dürfte auch eben so deutlich geworden sein, dass von irgend einer selbstvergötterung bei Muhammed nicht die rede sein kann, ebensowenig wie seine genossen sich einer abgöttischen verehrung seiner person schuldig gemacht haben. Den himmelweiten abstand, der den menschlichen botschafter von dem Gotte der offenbarung scheidet, haben sie nicht zu überbrücken gesucht. Daran ändert der umstand nichts, dass sie bei ihm die *baraka* des aussergewöhnlichen menschen gesucht und gefunden haben. Denn dieselben genossen haben unter umständen die menschlichen schwächen ihres leiters sehr gut eingesehen und haben sich auch nicht gescheut, sie ziemlich unmild offenzulegen. Lassen wir zunächst beiseite die unzähligen berichte von widersprüchen, die Muhammed hat erleiden müssen, von »heuchlern», d. h. männern, die gegen seine prätensionen ihre selbständigkeit gewahrt haben: selbst seine treuesten anhänger haben zuweilen an ihm anstoss genommen und haben auch ihre zweifel offen gestanden. Besonders *'Umar* hat sich den massregeln Muhammeds oft scharf widersetzt. Die kriegslist, die er im grabenkriege gebrauchte, empfand *'Umar* als eine unehrlichkeit.[3] Als er für den »erzheuchler» *'Ubajj* beten wollte, widersetzte sich ihm *'Umar* kräftig.[4] Bei *Ḥudajbija* geriet er in solche zweifel über den propheten, dass er, »wenn er nur eine partei für sich gefunden hätte, abgefallen wäre».[5] Als der befehl zum Bedr-zuge ausging, wollten ihn selbst

[1] Dass Muhammed wirklich an den universalismus seiner sendung geglaubt hat, hat Goldziher, Vorlesungen über den Islam 25, dargetan. Vgl. auch Buhl, Muhammeds Liv 319.

[2] BH. II, 197.

[3] *Wāqidī* 207.

[4] BH. II, 284.

[5] *Wāqidī* 256.

viele ehrliche muslimen nicht mitmachen, weil es ihnen zuwider war, nicht um des glaubens, sondern um der beute willen in den kampf zu gehen.[1] Als *'Abdalraḥmān b. 'Auf* Muhammed am grabe seines sohnes weinen sah, hielt er ihm schroff vor: Da tust du selbst, was du den leuten verboten hast.[2] Männer, die solches übers herz bringen konnten, haben sich keine phantastischen vorstellungen von der person ihres propheten gemacht. Manche haben ihn beim worte genommen, dass man ihm unbedingt gehorchen müsse, nur wenn er göttliche offenbarung bringe. Als Muhammed im grabenkriege um schwere abgaben den abzug der *Ġaṭafān* kaufen wollte, sagte *'Usajd b. Ḥuḍajr:* »Gesandter Gottes, wenn dies ein befehl vom himmel ist, so führe ihn aus, sonst aber werden wir ihnen nichts geben als das schwert».[3]

[1] *Wāqidī* 37 f.
[2] *Ibn Sa'd* I: 1, 88.
[3] *Wāqidī* 204.

I. Die prophetenlegende.

So interessant für die vergleichende sagenkunde, so wenig erfreulich für den religionshistoriker ist oft die aufgabe, das wüste gewirr von legenden durchzuarbeiten, mit denen die volksphantasie die religiösen heroen zu schmücken liebt. Denn man weiss doch nie, wie weit es erlaubt ist, solche legenden als zeugnisse für die religiöse schätzung des betreffenden helden zu verwerten. Überhaupt fliessen in der volksliteratur die zwecke der unterhaltung und der erbauung meistens zusammen, und dabei zeigt sich die sogenannte fromme phantasie oftmals entschieden unfromm.

Auch die legenden, die sich an die person Muhammeds knüpfen, sind eben als eine solche volkstümliche unterhaltungsliteratur geschaffen und weiterentwickelt worden. Eine besondere klasse der professionellen sagenerzähler, der *quṣṣāṣ*[1], haben schon früh ihre zuhörer, zur abwechslung mit den profanen märchen, mit biblischen legenden oder mit glänzenden wundergeschichten von dem propheten des Islams ergötzt. Schon in der ältesten gestalt, in der uns die legendarische prophetenbiographie vorliegt, die *Sīra* des *Ibn 'Isḥāq*, finden wir noch frische spuren der literarischen art jener erzähler. Gewiss macht *Ibn 'Isḥāq* schon ernste versuche, den stoff wissenschaftlich zu gestalten, indem er seine erzählungen mit *'isnād*'en zu stützen weiss. Es scheint ihm indessen keine skrupel zu bereiten, eine notiz mit den worten einzuführen: »einer der gelehrten«, »ein glaubwürdiger hat mir erzählt«; zuweilen teilt er die geschichte ohne jede angabe über ihren ursprung mit.[2] Oft trägt er den stoff in breiten zusammenhängenden erzählungen vor, in welchem falle er meistens mehrere gewährsmänner für die betreffende geschichte anführt mit der erklärung, dass »der bericht des einen mit dem

[1] Vgl. Goldziher, Muhammedanische studien II, 161 ff.
[2] Vgl. Caëtani, Annali dell' Islam I, 32.

des anderen vermengt worden ist». Das ist die art der *quṣṣāṣ*. Lange, novellistisch ausgeführte geschichten wollten die zuhörer, für blosse geschichtliche notizen, auch mit wissenschaftlicher beglaubigung, hatten sie kein interesse. Die wissenschaftlichkeit der folgenden chronisten, eines *Ibn Sa'd*, *Ṭabarī* u. s. w., zeigt sich besonders darin, dass sie sich bemühen, die breiten erzählungen in sonderberichte, jede für sich durch gewährsmänner gestützt, zu zerlegen und auch ihrer darstellung eine knappere, mehr sachliche form zu geben. *Ṭabarī* führt gelegentlich zitate aus *Ibn 'Isḥāq* ein, mit der in seinem munde gewiss geringschätzenden formel *qaṣṣa Ibn 'Isḥāq*. Wenn also die prophetenlegende von anfang an besonders von den *quṣṣāṣ* gepflogen worden ist, so ist es bei der missbilligung, die die leichtsinnige art der erzähler mit der wahrheit umzugehen unter ernstgesinnten leuten hervorgerufen hat, begreiflich, dass wir auch die prophetenbiographie unter den gebieten der wissenschaft, mit denen sich der verständige nicht befassen soll, erwähnt finden.[1]

Die gelehrten, die zuerst die lehre von der person des propheten behandelt haben, sehen sich oft genötigt, eine auffallend märchenhafte oder besonders mit novellistischen details ausgeführte erzählung mit der verwahrung zu stempeln *fī-l-ḥadīṯ qiṣṣa*, «die mitteilung ist von den erzählern ausgeschmückt worden». So sagt z. b. *al-Tirmiḏī* von einem bericht, nach dem der prophet tausend männer von dem fleische eines einzigen schafes gespeist haben soll[2], und *Qāḍī 'Iyāḍ* von der sonderbaren erzählung, wie ein hirt durch einen redenden wolf von der sendung Muhammeds kunde erhielt.[3] Von der himmelfahrtlegende erfuhr *Jazīd b. 'Abī Ḥākim* durch ein traumgesicht vom propheten selbst, dass der ursprüngliche bericht des *Sufjān al-Ṯaurī* «vom *ḥadīṯ* des propheten» sei, dass aber gewisse zusätze «von den *quṣṣāṣ*» herrühren.[4] Die tätigkeit der *quṣṣāṣ* wird sich hier indessen nicht, wie die muslimen meinen, darauf beschränken, dass sie die alten wahren traditionen ins fabelhafte ausgeschmückt haben. Die legendarischen bestandteile der *sīra* dürften im grossen umfange über-

[1] Goldziher, Islam (Olavus-Petri-vorlesungen) p. 35. Der dort angeführte spruch redet von den *maġāzī*, die *sīra* hat sich aber aus den erzählungen von den kriegszügen entwickelt. *Ibn 'Isḥāq*, der erste *sīra*-verfasser heisst *ṣāḥib al-maġāzī*.

[2] *Šamā'il al-muṣṭafā'* I, 232; auch II, 64.

[3] *Šifā'* I, 242.

[4] *Tauṯīq 'urj al-'īmān* II, fol. 64 b.

haupt ihnen ihre entstehung verdanken. Besonders wird dies von den geburts- und kindheitsgeschichten gelten, die sich erst sehr spät in der ernsten theologischen literatur haben einbürgern können.

Wenn nun auch die *quṣṣāṣ* besonders der älteren zeit nicht geradezu mit gaunern oder joculatores gleichzustellen sind — es hat unter ihnen sehr ernste und fromme männer gegeben[1] — so musste doch der zweck, den sie verfolgten, mit sich führen, dass sie bei der bestrebung interesse zu erregen gegenüber den forderungen der religiösen grundsätze des Islam ziemlich gleichgültig waren. Nicht ein folgen dieser grundsätze hat somit die entwicklung der prophetenlegende bestimmt, sondern die farbigen mythologischen vorstellungen anderer religionskomplexe, die dem geschmack der strassenprediger und ihres publikums besonders zusagten, haben sich dem Islam von aussen aufgedrängt. Wenn man also für die ältere zeit die legenden nur mit vorsicht als belege für die wirkliche schätzung der person des propheten benutzen darf, so ist es andererseits klar, dass eben diese legenden, einmal in der allgemeinen vorstellung eingebürgert, den alten prophetenglauben des Islams allmählich gänzlich umbilden mussten. Von dieser umbildung handelt eigentlich unsre untersuchung im ganzen.

Mit der geburt des propheten setzen die wundergeschichten an. Das wäre an sich nicht auffallend. Mit der tat, die seinen namen in die weltgeschichte einschreibt, ist der held in der vollkraft seines lebens plötzlich hervorgetreten. Bis dahin ging seine bahn unbemerkt unter den tausenden von namenlosen, man weiss von seinen früheren schicksalen nichts besonderes. Aber er kann doch nicht diese zeit ganz wie ein gewöhnlicher alltagsmensch verlebt haben? Da findet nun die mythenbildende phantasie die klaffende lücke, wo sie ihre tätigkeit zunächst ansetzen kann. Aber im Islam sind solche vorstellungen besonders auffallend. Hier stand ja von vornherein fest, das hatte ja der Koran mit allem nachdruck eingeschärft, dass der prophet nur durch einen unerklärlichen gnadenakt Gottes auserwählt worden sei. Seine erwählung war keineswegs durch eine wunderbare

[1] *Ṣāliḥ b. Bušajr* (st. 173) wird von den traditionalisten als autorität verworfen, weil er *ṣāḥib qiṣaṣ*, nicht *ṣāḥib ḥadīṯ* war. Er führt aber den beinamen *al-zāhid*, und einer seiner jünger erzählt, dass, wenn er mit seinen geschichten anfing, er heftig weinte und von furcht ganz zerknirscht schien. *Dahabī*, *Mīzān al-iʿtidāl* I, 408.

jenseitige vorbereitung bedingt, hatte auch keine veränderung der menschlichen eigenschaften des gesandten bewirkt. Das eine grosse wunder, das alle sonstigen zeichen nur bestätigen, ist die herabsendung des göttlichen buches, es ist um die heilige nacht *al-qadr*, dass das wunderbare, das immer dort hervortritt, wo der himmel sich zur erde hinabsenkt, ihren glänzenden schleier webt. So wusste auch das judentum von vielen grossen zeichen, die die welt bei der herabsendung der Thora geschaut habe, zu erzählen; aber um so weniger von einer wunderbaren geburt des Messias.[1] Auch das älteste christentum hatte in dem masse, wie es Jesus als den messianischen erlöser und den gründer des künftigen gottesreiches verehrt hat, kein interesse an seiner geburt bekundet. Bei der taufe geschah das erste wunder. Dem hellenismus aber war die vorstellung von einem göttlichen heros vertraut, dessen bedeutung nicht durch taten seines lebens oder seiner parousie erschöpft ist, der vielmehr eben durch seinen eintritt in die welt neues leben erzeugte und göttliches licht erschuf. Diese vorstellung hat sich mit unwiderstehlicher macht sowohl des christentums als des Islam bemächtigt. Wie radikal sie allmählich den einfachen prophetenglauben des Islams umgebildet hat, ersieht man schon aus der zusammenstellung des koranwortes über die nacht *al-qadr:* sie ist besser denn tausend monate — was natürlich besagen soll: sie ist die unvergleichlich höchste aller nächte — mit der aussage des späteren volksglaubens: *lajlat al-maulid 'afḍal min lajlat al-qadr*, »die geburtsnacht steht höher als die nacht *al-qadr*».

Der funke der göttlichen natur ist, schon ehe er sich mit dem menschlichen wesen des propheten vereinigte, in seinem vater hervorgetreten. Eine frau[2], die schwester des *Waraqa b. Naufal*, sagen einige, sah *'Abdallāh b. al-Muṭṭalib* und schlug ihm vor ihr beizuwohnen. Er lehnte es ab und begab sich statt dessen zu seiner frau *'Āmina*, die dann mit dem gesandten Gottes schwanger wurde. Dann kehrte er zu jener frau zurück. Sie war aber nicht mehr willig. Sie hatte ihn nur begehrt, weil sie ein licht in seinem angesicht »wie der weisse stirnfleck einer stute» gesehen hatte; sie hoffte, dieses licht würde auf sie übergehen. Nach *Ibn Sa'd* sah sie

[1] Vgl. Bousset, Kyrios Christos 332 n. Nur von einer verfolgung (?) des Messiaskindes und seinem entrücken durch einen sturmwind berichtet Jer. Berachot fol. 5: Gunkel, Schöpfung und chaos in urzeit und endzeit 198.

[2] BH. I, 75; *Ṭabarī*, Annales I, 1078; *Ibn Sa'd* I, 1, 58 f.

»das licht des prophetentums», dessen bedeutung sie sehr wohl verstand, denn sie hatte »die schrift» gelesen. Später entstanden ist der von der *šīʿa* übernommene gedanke, dass dieses licht schon auf der stirne Adams zu sehen war und dann über die propheten durch *ʾIsmāʿīl* auf die ahnen Muhammeds übergegangen sei.[1] Wahrscheinlich hat, wie Söderblom[2] vermutet, die vorstellung in dieser besonderen form in der altiranischen *hvarenah* ihren ursprung.

Eine verkündigung wurde *ʾĀmina* wie Maria und den müttern Buddhas und Apollonios zu teil. Es kam jemand zu ihr, während sie zwischen schlaf und wachen lag, und sagte: »Du bist mit dem herrn dieses volkes schwanger; sage bei seiner geburt: ich stelle ihn unter den schutz des Einzigen und nenne ihn Muhammed»[3]. *ʾĀmina* erhielt, während sie mit ihm schwanger war, den befehl ihn *ʾAḥmed* zu nennen.[4]

Die schwangerschaft *ʾĀmina*'s war leicht und angenehm, »sie empfand nicht die schwere, die sonst frauen empfinden», so dass sie gar nicht wusste, dass sie schwanger sei, bis der genannte himmlische bote es ihr ankündigte.[5] So fühlte auch königin *Māyā-Devī*, während sie den *Bōdhisattva* in ihrem schosse trug, keine schwere im körper, sondern leichtigkeit, wohlsein und freude, aber keine »douleurs d'entrailles».[6]

Im augenblicke wo das kind sich von ihr löste, ging mit ihm ein licht aus, das alles, was zwischen osten und westen liegt, erleuchtete.[7] Es sagte *ʾĀmina:* »Als ich ihn gebar, ging aus meinem schosse ein licht aus, dass die schlösser Syriens erleuchtete.» R. Basset hat darauf hingewiesen[8], dass in der buddhalegende, in dem Evangelium Infantiæ und in Philostratos' leben des Apollonios von einer ganz ähnlichen lichterscheinung erzählt wird. Von interesse ist auch der vergleich mit der Zara-

[1] Goldziher in ZA. XXII, 328 ff.

[2] Gudstrons uppkomst 283. Freilich bleibt dabei auffallend, dass in der Avesta selbst der *hvarenah* nicht als licht gedacht wird. Auf *hvarenah* wies schon A. Mez, Geschichte der wunder Muhammeds, Verhandl. des II intern. kongr. für allgemeine religionsgeschichte 238.

[3] BH. I, 77, *Ibn Saʿd* I: 1, 60. [4] *Ibn Saʿd* I: 1, 61.

[5] BH. I 80, *Ibn Saʿd* I: 1, 60.

[6] Lalita Vistara, trad. par P. E. Phoucaux, Paris 1884 (Annales du Musée Guimet VI).

[7] *Ibn Saʿd* I: 1, 63.

[8] La Bordah du Cheikh al-Bousiri, Paris 1894, 56 f.

thustralegende. Dīnkard VII, c. II 3[1] schildert, wie die herrlichkeit (*hvarenah*) des *Zaratūšt* sich erst von dem unendlichenlicht senkte, dann floh sie zur sonne, dann zu den sternen, dann zum feuer im hause *Zōiš*, dann zur gattin des *Frāhīmrvāna-Zōiš*, als sie das mädchen gebar, die *Zaratūšt*'s mutter werden sollte. Als das mädchen geboren war, strahlte ein heller schein von ihr aus.[2] Das licht wurde dann fortwährend gesehen. Wenn das mädchen im inneren des hauses sass und die leute im feuerzimmer das feuer schürten, strahlte das licht heller da, wo sie sass, als im feuerzimmer.[3] Als sie fünfzehn jahre alt war, leuchtete das licht in ihr, so dass, wenn sie auf einem (dunkeln) pfade wanderte, seine klarheit sich über sie ergoss.[4] Drei tage vor der geburt *Zaratūšt*'s ging von seiner mutter ein licht aus, das das ganze dorf des *Pōrūšāspō* erleuchtete.

Die parallelen scheinen beliebig vermehrt werden zu können. Das licht wurde auch bei der geburt Krischna's gesehen.[5] »Als Moses geboren wurde, erschien ein licht, das das ganze haus erleuchtete. Der junge Asklepios und Servius Tullius strahlten licht aus. Dasselbe wird von vielen mittelalterlichen heiligen erzählt.[6] Wenn Philostratos uns erzählt, dass, als Apollonios von Thyana geboren wurde, ein blitzstrahl vom himmel herabfiel, wieder in die höhe stieg und verschwand,[7] so möchte man daran denken, dass der Apisstier durch einen strahl vom himmel, der in den schoss seiner mutter hinabfuhr, geboren wurde.[8] Ähnliches wird wohl auch von der jungfrau, die um die weihnachtszeit die neue sonne gebar, erzählt worden sein.[9] Die mythe von der geburt des

[1] SBE. XLVII. Bekanntlich gehören die literarischen quellen der späteren Zarathustralegende, Dīnkard und Zād-sparam, erst dem neunten jahrhundert an und sind somit jünger als die *Sīra* des *Ibn 'Isḥaq*. Gewiss können aber alle die traditionen, die in diesen werken kodifiziert worden sind, bedeutend älter sein. Selbstverständlich muss indessen die möglichkeit, dass islamische anschauungen die persischen beeinflusst haben — statt umgekehrt — offen gelassen werden. Vgl. E. Lehmann und J. Pedersen, Der beweis für die auferstehung im Koran, Islam 1914, 61.

[2] Dīnkard VII c, II 7. [3] Ib. c, II 8.

[4] *Zād-sparam* XIII, 3; S. B. E. XLVII.

[5] Drews, Die christusmythe, Jena 1910, 66.

[6] H. Günter, Die christliche legende des abendlandes, Heidelberg 1910, 89.

[7] Basset 56. [8] Herodotos III, c. 28.

[9] Vgl. Cumont, Le natalis invicti, Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. 1911, 292.

sonnenheros durch den lichtstrahl von oben und die vorstellung von dem *mana* des übernatürlich begabten menschen, das sich schon bei der geburt in irgend einer gestalt mit dessen wesen vereinigt, dürften somit hier zusammengewirkt haben.

Als Muhammed geboren war, fiel er auf die erde, stützte die hände auf den boden und hob den kopf gen himmel.[1] Dann nahm er eine handvoll von der erde.[2] Der neugeborene Buddha stieg sofort auf die erde herab und trat sieben schritte[3] in jeder richtung, zum zeichen dass er die welt in jeder hinsicht überwinden werde.[4] Freilich versteht die muslimische legende die weltherrschaft ganz anders: »seinen kopf erhebend, das deutet auf die völlige herrschaft — seinen blick erhebend zur höhe, das weissagt von seinem hohen berufe«, singt *al-Būṣīrī*.[5] *Zaratūšt* lächelte, als er geboren wurde, weil er seine eigene gerechtigkeit sah.[6]

Dass Muhammed beschnitten geboren wurde, weiss schon *Ibn Saʿd* I: 1, 64, zu erzählen. Die rabbinen lehrten, dass Gott Adam beschnitten erschuf, und dass Seth und Noah beschnitten geboren wurden.[7] Wenn wir aber weiter erfahren, dass er bei seiner geburt gänzlich frei von aller körperlichen unreinheit befunden ist — »ich gebar ihn rein, ich gebar ihn wie die lämmer geboren werden, ohne jegliche unreinheit«, sagte *Āmina*[8] — so haben wir wohl darin andere einflüsse zu erkennen. Das feinfühlige ästhetische empfinden der Inder wollte den gedanken nicht leiden, dass Buddha von körperlicher unreinheit befleckt in die welt eingetreten sei. Es fragten sich die götter, wie ein *Bōdhisattva* in einen menschlichen körper von unangenehmem geruch eingehen könne. Es wurde ihm aber eine wunderbar erbaute wohnung geschaffen, wo nichts gutes von form, ton, geruch, geschmack oder gefühl vermisst wurde; diese wohnung wurde in den leib seiner mutter eingeführt.[9] Darum trat er auch unbefleckt heraus, ohne von den flecken des mutterschosses betroffen

[1] BH. I, 80.
[2] *Ibn Saʿd* I: 1 63, 98.
[3] Als Maria sechs monate alt war, wanderte sie sieben schritte und kehrte dann an den schoss ihrer mutter zurück: Protev. Jac. (Henneke) c. 6.
[4] Lalita Vistara 78. Ist etwa der ursprüngliche sinn dieses zuges, dass gewöhnliche kinder auf die erde gelegt werden, das göttliche kind von selbst den busen der mutter erde aufsuche? Vgl. Dietrich, Mutter Erde 8 ff.
[5] *Hamzijja* I, 34.
[6] *Zād-sparam* XIV, 17.
[7] Weber, Jüdische theologie 37.
[8] *Ibn Saʿd* I: 1, 63.
[9] Lalita Vistara 65.

zu sein, was mit keinem anderen geschehen ist, denn bei allen anderen redet man von den flecken des mutterschosses.[1]

Der säugling wurde einer amme von den *Banū Sa'd*, namens *Ḥalīma*, anvertraut. Sofort hat sie den segen, der dem wunderbaren kinde folgte, bemerkt. Ihre vertrocknete brust hatte wieder nahrung genug sowohl für das pflegekind, wie für ihr eigenes kind. Ihre träge alte eselin fing an lustig zu traben, und eine alte kamelin, die schon lange keine milch mehr gegeben hatte, gab jetzt trank für die ganze familie.[2] Dass die erzählung von Muhammeds erziehung unter den *Banū Sa'd* einen geschichtlichen grund habe, wäre ja schon möglich, wenn auch eben nicht wahrscheinlich.[3] Die annahme, dass dies eine reminiszenz der bekannten sage vom helden- oder götterkinde sei, das unter hirten aufwächst (Romulus, Kyros, Krischna, Osiris),[4] wäre wohl allzu weit hergeholt. Wahrscheinlicher ist die erklärung Caëtani's, dass ein brauch, der nach den eroberungskriegen unter der aristokratie Mekkas aufkam, in die alte, einfachere zeit, wo er nicht hineinpasst, zurückverlegt worden sei.[5] Man könnte hinzufügen, dass die muslimen diesen brauch den persern entlehnt haben können. Unter ihnen pflegten könige und vornehme aus furcht, dass ihre kinder hochmütig werden sollten, sie nach entfernten gegenden zu senden, um unter menschen von einer harten und dürftigen lebensweise erzogen zu werden.»[6] Dass die geschichte — weil sie zuweilen in verbindung mit der aussage, dass alle propheten hirten gewesen seien, auftritt — ad hoc erfunden sei,[7] ist kaum anzunehmen. Eher könnte das umgekehrte der fall sein: dass das prophetenwort den zweck habe als widerlegung der lästermäuler zu dienen, die sich darüber verächtlich ausliessen, dass der prophet einer so niedrigen beschäftigung nachgegangen sei. Dass solches wirklich laut geworden ist, ersieht man daraus, dass *Qāḍī 'Iyāḍ* eben mit dem angeführten spruche beweist, dass das weiden der schafe nichts für den propheten herabsetzendes bedeute; solches von ihm zu sagen sei deshalb eine strafbare schmähung nur in dem falle, dass man damit ihn herabzusetzen beabsichtige.[8]

[1] Ib. 77.
[2] BH. I, 80, *Ibn Sa'd* I: 1, 67 ff.
[3] Margoliouth, Mohammed 50 ff.
[4] Auch Jesus meint Gressmann, Religion und geisteskultur 1914, 96.
[5] Annali dell' Islam I, 152 f.
[6] *Ibn Miskawajh*, *Tahḏīb al-'aḫlāq* 26.
[7] Buhl, Muhammeds Liv 130. [8] *Šifā'* II, 238.

Eine reminiszenz der legende vom verschwinden des göttlichen kindes[1] hat man vielleicht zu sehen in der folgenden erzählung, die in ihrer jetzigen fassung auffallend unbegründet scheint. Als *Ḥalīma* das kind Muhammed zu seiner mutter zurückführen wollte, verlor sie ihn im menschengedränge in Mekka und konnte ihn nicht wiederfinden. Man glaubt, dass *Waraqa b. Naufal* und ein anderer *qurajšit* ihn auf der höhe von Mekka gefunden haben. Und *Waraqa* nahm ihn auf seine schulter, umkreiste mit ihm die *Kaʿba* und bat für ihn.[2]

Der künftige gesandte Gottes wird indessen schon von den *ǧinn* und ihren getreuen, den *kāhin*'en, mit gefährlicher aufmerksamkeit beobachtet. Auf der messe von *ʿUkāẓ* ging *Ḥalīma* mit ihm zu einem seher (*ʿarrāf*) vom stamme *Huḏajl*, dem die leute ihre kinder zu zeigen pflegten. Als dieser das kind sah, rief er: Ihr leute von *Huḏajl*, ihr Araber hierher! Und als die festbesucher bei ihm versammelt waren, sagte er zu ihnen: »Tötet jenen knaben!» Aber *Ḥalīma* schlich unbemerkt mit ihm fort. Als nun die leute ihn nicht fanden, fragten sie den seher: »Was ist denn mit jenem knaben?» Er antwortete: »Er wird die anhänger eurer religion töten, eure götter niederreissen und euch selbst besiegen.» Dann suchte man ihn in *ʿUkāẓ*, konnte ihn aber nicht finden. Eine zweite tradition fügt hinzu: er suchte ihn zu ergreifen, wurde aber sofort verwirrt und blieb wahnsinnig, bis er als ungläubiger starb.[3] Diese erzählung könnte aus der Zarathustralegende entlehnt sein. Die nachstellungen, denen das wunderbare kind in so vielen sagen und mythen ausgesetzt wird,[4] haben hier die folgende gestalt erhalten: »nachher [nach der geburt Z:s] begab sich *Pōrūšāspā* zu einem karap *Dūrāsrōbā*, der als der zauberkundigste im lande bekannt war, und benachrichtigte ihn von *Zaratūšt*'s geburt und von den wundern, die dabei geschehen waren. Er lud ihn auch zu sich, um ihn *Zaratūšt* sehen zu lassen. Beunruhigt von der herrlichkeit *Zaratūšt*'s, wollte der zauberer in böser absicht einen wahrhaft schlimmen

[1] Vgl. R. Seydel, Die buddhalegende und das leben Jesu, Weimar 1897, 6.

[2] BH. 80.

[3] *Ibn Saʿd* 1: 1, 98: *ǧaʿala jaǧrā bil-nabijji fa-lam janšab ʾan daliha* etc. Vgl. BH. I, 86, wo die geschichte in Mekka spielt und *ʾAbū Ṭālib* und »ein weissager vom stamme Libb» die handelnden sind.

[4] Vgl. E. Petersen, Die wunderbare geburt des heilandes (Rel.-gesch. volksb. I: 17), 12 ff.

betrug verüben, nämlich mit seinen klauen den zarten kopf des herrlichen kindes zerdrücken und so seinen tod herbeiführen. Und hier offenbarte sich den leuten ein grosses wunder, wie es die offenbarung besagt: die fäuste jenes todbringenden ungeheuers wurden zurückgeworfen; nie konnte er mehr etwas mit seinen kiefern verschlucken durch die hülfe von diesen seinen fäusten. Und in fürchterlicher unruhe wegen der ausstrahlenden herrlichkeit beeilte sich *Pōrūšāspō Zaratūšt* unsichtbar zu machen.[1]

Nach *Zād-Sparam*[2] liess P. fünf brüder von den *karap* holen, »damit sie die merkmale und flecken Z:s untersuchten», wobei einer von ihnen denselben bösen streich versuchte.

Schon in der dämonenlehre des Korans begegnen wir zwei verschiedene auffassungen der geister.[3] Einerseits die altarabische, die das volk der *ǧinn* als das unsichtbare gegenbild der menschen denkt. An sich sind sie weder gut noch böse, aber mit dem schrecken des unbekannten umwoben und daher gefürchtet, wie auch durch unbeabsichtigte übergriffe leicht gereizt und dann gefährlich. Andererseits werden die *ǧinn* als die gegen Gott und seine offenbarung feindliche macht dargestellt. Durch die *kāhine* vermitteln sie selbst eine offenbarung, indem sie verstohlen auf die ratschläge im himmel lauschen (S. 37: 7—10. 15: 16). Ja, hinter den götzen der *ǧāhilijja* steckt nichts anderes als die *ǧinn*, die die menschen vermocht haben sie anzubeten und sie somit zu einem widergöttlichen kultus verführt haben. Diese art den geisterglauben in ein dualistisches schema hineinzupassen ist offenbar nicht arabischen ursprungs. Es ist in der iranischen religion dass die gewöhnliche umwandlung der gottheiten einer bekämpften niederen religion in böse dämone mit besonderer schärfe durchgeführt und mit einer dualistischen differenzierung der geisterwelt, die in konsequenz und energie einzigartig ist, verbunden worden ist. In der tat erinnert die dämonenlehre des Korans in einigen punkten auffallend an die persischen vorstellungen.[4] Wie die *daevas*, deren wesen lug und trug ist, die menschen durch falsche vorspiegelungen ver-

[1] Dīnkard VII, c. III, 4—7. [2] XVI, 1—3.

[3] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen heidentums, 158. Ein neues element erscheint dabei nach W. in der religiösen angst vor den dämonen und den daraus erfolgten riten zur abwehr. Er weist auf den geisterglauben der essäer und sabier, ferner auf aramäische, babylonische und iranische vorbilder.

[4] Über die möglichkeit persischer einflüsse im Koran vgl. Goldziher, Islamisme und parsisme, RHR. 43 (1901), 21 ff.

locken sie anzubeten[1], so die *ǧinn* (S. 37: 31, 26: 94) oder der *Šajtān* (14: 26—27) des Korans. Wenn Jima den teufeln voraussagt, dass die geburt des reinen und gerechten Zarathustra »will produce for you demons that absence of intercession which is prepared for you«,[2] so muss man denken an die koranische lehre von der vertreibung der *ǧinn* von den plätzen im himmel, wo sie auf die göttlichen geheimnisse lauschten; dadurch haben auch sie ihre bedeutung für und herrschaft über die menschen verloren. Wie in Dīnkard[3] das gericht über die dämonen dadurch vollzogen wird, dass, indem Zarathustra mit lauter stimme die offenbarung rezitiert, ihre körper zerstreut werden, so dass sie nicht mehr in körperlicher form in der welt auftreten und schaden anstiften können, so hat auch Muhammed seine offenbarung den *ǧinn* vorgetragen (S. 72: 1—19). Diese lesung hat nach muslimischer aufassung die scheidung der *ǧinn* in gläubige und ungläubige herbeigeführt. In wichtigen stücken aber ist die koranische dämonologie von der persischen verschieden. Der dualismus ist lange nicht so konsequent zugespitzt. Ahriman vermag selbst seine verbündeten in dem weltkampfe, die teufel und die unreinen tiere, zu schaffen; die *ǧinn* vermögen nicht eine fliege zu erschaffen (22: 72), sondern sind selbst von Gott erschaffen (16: 20). Wenn wir nun einerseits kaum Muhammed zutrauen dürfen, durch eigene »spekulation«[4] diese lösung von dem problem des polytheismus gefunden zu haben, so ist es andererseits kaum anzunehmen, dass er seine lehre von dämonen und heidengöttern direkt von den persern entlehnt habe. Auch das judentum kennt die dämonen als identisch mit den göttern des heidentums und als urheber des götzendienstes.[5] Das christentum hat wohl im allgemeinen nach alttestamentlichen vorbildern (Jes. 44: 12—20, Jer. 10: 3—5, Ps. 135: 15—18) die heidengötter als tote götzen betrachtet,[6] aber auch hinter der zähen kraft der weichenden volksreligionen die unheimlichen mächte der dämonen gesehen. Die dämonen sind es die »sich hinter die götterbilder verstecken, die durch ihre einflüsterungen die seher (vates) inspirieren; sie beleben das eingeweide, leiten den flug

[1] Vgl. E. Lehmann, Zarathustra II, 65 f.
[2] Dīnkard VII, c. II, 60. [2] VII, c. IV, 45—46.
[4] H. Grimme, Muhammed II, 66.
[5] W. Bousset, Die religion des judentums im neutestamentlichen zeitalter, 173, 327.
[6] Harnack, Dogmengeschichte$_4$ I, 201.

der vögel, geben orakelsprüche, indem sie falsches und wahres vermischen, denn sie führen zugleich in irrtum und irren selbst».[1]

Als die wahre gotteserkenntnis durch die geburt des Heilandes in der welt erschien, war die dämonische afteroffenbarung zu ende. Als der stern von Bethlehem erglänzte, wurde alle magie aufgelöst, und alle fesseln der bosheit schwanden.[2] Justinus erzählt, dass die dämonen im voraus wussten, dass der sohn Gottes geboren werden sollte, und darum brachten sie die märchen von verschiedenen göttersöhnen in schwang. Als sie erfuhren, dass Christus von einer jungfrau würde geboren werden, erdichteten sie, dass Danaë von Zeus einen sohn jungfräulich gebären würde.[3]

Die verzweiflung und die düstern ahnungen der dämonen bei Christi geburt schildert ein passus in dem sogenannten religionsgespräche am hofe der Sassaniden. In dem von Cyrus gegründeten tempel Heras in der persischen hauptstadt hörte der priester eine nacht, wie die götterbilder aufstanden und Hera oder Päge beglückwünschten, weil sie von dem grossen Helios geliebt und schwanger geworden sei. Es erschien über ihr ein strahlender stern, ein blitzendes diadem wurde auf ihr haupt gesetzt, und alle götterbilder fielen vor ihr nieder. Abends kam aber Dionys in den tempel, traurig und ohne sein gewöhnliches gefolge von satyren, und verkündigte, dass Päge nicht eine von den alten göttinnen sei, sondern die mutter dessen, der die alten götter vernichten würde. »Unsere ehre ist uns genommen, wir sind ohne herrlichkeit und ohne festgaben. Ein einziger nimmt für sich die ehre von allen.»[4]

Für die vorstellung von der vernichtung der dämonischen offenbarungen und die vorhersagungen der *ǧinn* von der ankunft Muhammeds gab es also naheliegende jüdische und christliche vorbilder, was natürlich nicht ausschliesst, dass einzelheiten, wie z. b. der mordanschlag gegen den jungen Muhammed der Zarathustralegende

[1] Cyprianus, De idolorum vanitate VII, Migne, Ser. lat. IV, 574: »Et falluntur et fallunt»; vgl. S. 37: 31 *fa-'aġwajnākum 'innā kunnā ġāwīna* und Jasna 32 (bei Lehmann a. a. o.): »Ihr betrüget die menschen, wie ihr selbst betrogen worden seid».

[2] Ignatius, Ad Ephes. 19: 1—2 bei Bratke, Das religionsgespräch am hofe der Sassaniden, Texte und untersuch. z. altchristl. lit., n. f. IV: 2, 179.

[3] Th. Trede, Wunderglauben im heidentum und in der alten kirche, Gotha 1901, 179.

[4] Bratke a. a. o. 11 ff.

entlehnt sein könnten. Die weissagungen der dämonen, die in offenbarungen an die *kāhin*'e, männliche und weibliche, das ende ihrer herrschaft bekunden, sind in der muslimischen legende gewöhnlich mit der sendung des propheten in seinem vierzigsten jahre verbunden.[1] Auch bei heidnischen opferfesten liessen sich stimmen hören, die den sturz der götter und die sendung des propheten verkündeten.[2] Ganz wie bei dem obenerwähnten vorgang im tempel Hera's muss selbst auf den heidnischen kultstätten der nahende sieg der wahren religion zugestanden werden.

Schon das judentum hatte für seine propaganda im grössten umfange das mittel ausgenutzt, durch erdichtete orakelsprüche, briefe u. dgl. die götter und die weisen des heidentums die wahrheit der jüdischen religion anerkennen zu lassen.[3] Die methode entspricht zugleich der bekannten stimmung der hellenistischen welt: der neugier auf dem geistigen gebiete, durch die erschliessungen des weltverkehrs angeregt, die für das in zeit und raum entfernte, für das exotische wie für das antiquarische ein lebhaftes interesse bekundete. Auch das christentum hat nicht unterlassen, das bewusstsein von seiner universalen bestimmung in derselben form auszusprechen, indem es in prophezeiungen und orakelsprüchen von dem siegreichen einzug der neuen religion das heidentum seine eigene unterlegenheit gestehen liess. Selbst Zarathustra musste prophezeiungen von der sendung Christi liefern. Die muslimische legende hat den weissagungsbeweis womöglich noch ausgiebiger ausgenutzt. Dazu gab es ja noch einen bestimmten anlass. Die schriftvölker mussten nach der koranischen lehre Muhammed erkannt haben; es galt beweise dafür zu liefern, dass sie es wirklich getan haben. Die aufgabe ist redlich erfüllt worden. Christliche mönche (*Baḥīrā*, Nestor)[4] und jüdische rabbiner haben von ihm geweissagt oder ihn als den verheissenen propheten erkannt[5]; die juden zu Medina sahen seinen stern in der nacht, als er geboren wurde und in der nacht als er prophet wurde[6]; *Salmān* der perser erhielt, während seiner wanderungen um die wahre religion zu suchen, von einem ensiedler in Klein-

[1] BH. I, 99, *Ibn Saʿd* I: 1, 110 f.; eine ganze reihe bei *ʾAbū Nuʿajm*, *Dalāʾil al-nubuwwa* 29 ff.

[2] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen heidentums 53 ff.

[3] Sibyllinen, die schriften des Hystaspes, Pseudohekataeus, Aristeas u. s. w. Schürer, Gesch. d. jüd. volkes II, 789 ff.

[4] Vgl. Caëtani, Annali dell' Islam I, 160.

[5] *Ibn Saʿd* I: 1, 83, 90, 103 ff., *Šifāʾ* II, 303 ff.

[6] *Ibn Saʿd* I: 1, 104.

asien einen hinweis auf das hervortreten Muhammeds.[1] Auch die mager erfuhren seine geburt, ihr feuer erlosch; der perserkönig sah schauerliche zeichen: der gerichtssaal in seinem palast stürzte ein, der Tigris brach seine verdämmung; die persischen seher, die der könig um rat fragte, merkten, dass ihr wissen verschwunden war.[2] Die herrscher von Jemen und Byzanz beschreiben den arabischen gesandschaften, die zu ihnen kommen, den künftigen propheten Arabiens.[3] Auf ein näheres eingehen auf diese sehr üppig wuchernde literatur muss ich verzichten.

Aus einer fremden religiösen gedankenwelt stammt auch eine legende, die für die entwicklung des islamischen prophetenglaubens nicht minder verhängnisvoll wurde als die von der wunderbaren geburt: die geschichte von der himmelfahrt Muhammeds. Anknüpfung für diese entlehnung fand die fromme wundersucht in der koranischen erzählung (S. 17: 1) von der nächtlichen reise Muhammeds nach Jerusalem. Dass diese reise ein traum und doch wirklichkeit gewesen sei, bot dem naiven denken keine schwierigkeit. Die tante des propheten *'Umm Hāni'* berichtet,[4] dass Muhammed diese nacht in ihrem hause geschlafen habe, mit ihnen das nachtgebet verrichtet und dann, als sie ihn zum frühgebet weckten, von seiner reise erzählt habe. Vorausgesetzt ist hier offenbar, dass alles ein traum gewesen sei. *'Ā'iša* hat gesagt: »Sein körper wurde nicht vermisst, sondern Gott liess seinen geist reisen.» *Mu'āwija* sagte: »Es war ein wahres (traum-)gesicht.»[5] Das erschien aber den späteren als ein zu billiges wunder. Schon *Ibn Sa'd* I: 1, 144 erzählt, dass Muhammed jene nacht weg blieb, und dass die *Banū 'Abd-al-Muṭṭalib* ihn überall vergebens suchten. Von der nachtreise berichtet *Ibn 'Isḥāq*:[6] eine nacht führte man ihn den *Burāq* vor, das ist ein reittier das schon andere propheten vor ihm getragen hat. Sein freund Gabriel hob ihn auf das pferd und folgte ihm. Und er sah »die wunder zwischen himmel und erde», bis er nach Jerusalem kam. Dort fand er die propheten und betete mit ihnen. Dann wurden vor ihn drei becher gestellt: wasser, wein und milch. Eine stimme warnte

[1] BH. I, 104 f.
[2] *Ṭabarī*, Annales I, 1010 f.
[3] *'Abū Nu'ajm*, *Dalā'il al-nubuwwa* 24 ff.; vgl. auch Margoliouth, Early Development of Mohammedanism, London 1914, 241 ff.
[4] *Ibn Sa'd* I: 1, 144, *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV 3.
[5] BH. I, 198. [6] BH. I, 196.

ihn vor den beiden ersten, er trank also die milch, und Gabriel rief aus: »Du wirst geleitet und dein volk mit dir.» Es ist bekanntlich ein beliebtes motiv in den volksmärchen, dass der held auf die probe gestellt wird. Oft hat diese probe die gestalt, dass er zwichen gewissen wegen oder unter gewissen dingen zu wählen hat. Trifft seine wahl unüberlegt das, was ihm zunächst zusagt, verscherzt er gewöhnlich das glück, es gilt bescheiden zu sein und selbstbeherrschung zu üben. Dasselbe motiv kehrt vielfach in volksspielen[1] und volksbräuchen wieder. In Würtemberg wurde der bräutigam von den unverheirateten burschen des dorfes gefragt, ob er wasser oder wein trinken möchte. Wählte er das wasser, wurde er auf einen gewaltigen stock gesetzt, nach dem nächsten bach geschleppt und ins wasser geworfen; wählte er den wein, musste er im wirtshaus wein spendieren.[2] Ein ähnliches motiv liegt auch in der probe Muhammeds vor. Bei *Ibn 'Isḥāq* ist es freilich getrübt: eine stimme verkündet Muhammed im voraus, wenn er das wasser wähle, werde er und sein volk ertrinken; wähle er den wein, werde er und sein volk in irrtümer verfallen; wähle er aber die milch, so werde er und sein volk geleitet. Bei *Ṭabarī* (XV, 5) liegt die ursprüngliche gestalt vor: Gabriel berichtet ihm erst nach der glücklich getroffenen wahl von den gefahren, denen er entgangen ist. Die absicht des märchens ist natürlich hier das islamische weinverbot zu begründen.

Schon *Ibn 'Isḥāq* fügt nun zu der nachtreise auch die himmelfahrt. Die verbindung liegt also keineswegs nur bei den späteren biographen vor.[3] Vereint finden wir die beiden legenden auch bei *Ṭabarī* im *Tafsīr*.[4] Wenn wir indessen eine bebestimmte tendenz sie auseinander zu halten beobachten können,[5] so hat man wohl darin eine schlussfolgerung wissenschaftlicher

---

[1] In einem schwedischen pfänderspiel (Småland, Kalmar län) wird dem eigentümer des pfandes gesagt: magst du fahren, reiten oder gehen? Wählt er das fahren, erhält er einen kräftigen fusstritt. Wählt er bescheiden das gehen, kommt er unbehelligt davon.

[2] Hammarstedt, Kvarlevor av en Frösritual, Maal og Minne 1911, 509.

[3] Wie Caëtani meint, Annali I, 231.

[4] Von *'Anas* XV, 3, von *'Abū Ḏarr* ib. 6, und in dem mit BH. in der hauptsache identischen bericht *'Abū Sa'īd*'s (nicht von *Ibn 'Isḥāq*) ib. 10.

[5] So *Ibn Sa'd* I: 1, 143 ff., *Ṭabarī*, Annales I, 1157, *Buḫārī* von *Mālik b. Ṣa'ṣa'a* (*K. bad' al-ḫalq*) und *'Abū Ḏarr* (*K. al-ṣalāt*); vgl. auch *Buḫārī*, *K. al-tafsīr* zu S. 17: 1 (nur von der nachtreise).

kritik zu sehen. Die verbindung der beiden ereignisse, wie sie schon früh vorlag, hat bedenken erregt, weil die betreffende koranstelle kein wort von einer himmelfahrt spricht.

Ibn 'Isḥāq sagt:[1] »Ein zuverlässiger hat mir von *'Abū Sa'īd* berichtet, dieser habe gehört, wie Muhammed erzählte: als ich in Jerusalem das nötige ausgeführt hatte, wurde mir eine leiter gebracht, wie ich nie eine schönere gesehen habe. Es war die auf welche die toten bei der auferstehung ihre blicke richten.[2] Mein freund liess mich aufsteigen, bis wir an eines der himmelstore kamen, welches das tor der wache heisst. Zwölftausendmal zwölftausend engel hielten dort wache.» *'Ismā'īl*, unter dessen befehl sie stehen, fragte nach dem namen Muhammeds und erkundigte sich, ob er wirklich ein entsandter prophet sei. Auf die bejahende antwort Gabriels wurde eintritt bewilligt. Im unteren himmel sass ein mann, dem die seelen der menschen vorgeführt wurden. Er freute sich über die eine und sagte: Eine gute seele aus einem guten körper gekommen; anderen machte er ein finsteres gesicht und sagte: Pfui! eine hässliche seele aus einem hässlichen körper gekommen. Der mann war Adam. Nun bekommt der prophet die strafen der sünder zu sehen, die nach der art des verbrechens abgemessen sind. Die veruntreuer von waisengut müssen feuer verschlucken; wucherer mit gewaltigen bäuchen werden von krokodilen ins feuer gejagt und zertreten; die ehebrecher hatten vor sich gutes fleisch und stinkendes fleisch, mussten aber vom letzteren essen; weiber, die ihren männern fremde kinder unterschoben hatten, waren an den brüsten aufgehängt.[3] Muhammed besuchte dann die folgenden himmel, wo in jedem himmel ein prophet ihm begegnete, im siebenten himmel *'Ibrāhīm*.[4] Dann wurde er ins paradies geführt. Von den paradiesfreuden und der begegnung mit Allah schweigt der be-

---

[1] BH. I, 200 ff.

[2] Der parallelbericht bei *Ṭabarī* XV, 10 besser: »eine leiter . . auf welcher die geister der Adamskinder aufsteigen. Hast du nicht gesehen, wie der tote seinen blick auf sie richtet?»

[3] Der parallelbericht bei *Ṭabarī* XV, 11: »huren, die ihre kinder getötet hatten, waren an den brüsten oder mit dem kopf nach unten aufgehängt.»

[4] Die ordnung ist: 1 Adam, 2 *'Īsā* und *Jaḥjā*, 3 *Jūsuf*, 4 *'Idrīs*, 5 *Hārūn*, 6 *Mūsā*, 7 *Ibrāhīm*; so BH., *Buḫārī* (*bad' al- ḫalq*), *Ṭabarī*, Annales I, 1157 etc.; *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 4 hat 2 *'Idrīs*, 4 *Hārūn*, 6 *'Ibrāhīm*, 7 *Mūsā*. Der übrigen hat sich der erzähler nicht erinnern können.

richt *'Abū Saʿīd*'s. In anderen rezensionen (bei *Ibn 'Isḥāq* von *Abdallāh b. Masʿūd*) führt Gabriel ihn zu seinem Herrn, der ihm fünfzig gebete täglich vorschreibt. Auf *Mūsā*'s rat brachte es Muhammed stufenweise auf fünf herunter. Das der letzte zug von Gen. 18 beeinflusst ist, wurde öfters hervorgehoben.

Das motiv der himmel- und höllenfahrt ist bekanntlich zeitlich wie räumlich ausserordentlich weit verbreitet in der weltliteratur. Die frage von seinem ursprung wird hier nicht aufgerollt werden. Nur daran soll erinnert werden, dass wir es kaum nötig haben, ausschliesslich an babylonische vorstellungen (höllenfahrt Ištars, reise des Gilgameš zu Ut-Napištim) zu denken. Die vorstellungen von reisen der seele durch unter- und oberwelt dürften eher ein allgemeiner besitz primitiven glaubens sein. Der medizinmann, der die flüchtige seele eines kranken einfangen soll, muss ihr bis in die unterwelt nachjagen. Unter den Jakuten steigt der schamane erst in die unterwelt hinab, um die seele zu holen; dann muss er sie, krank und verstört wie sie ist durch die berührung mit den feindlichen geistern, auch in die obere welt führen, »damit sie von den kindern des guten lichtgottes erzogen werde». Er steigt deshalb durch acht stationen (»wolken») bis zum neunten himmel.[1] Der teleutische schamane besucht den finsteren beherrscher der unterwelt Erlik, um »vermehrung der herden, fruchtsamkeit der stuten» zu ersuchen. Auf dem wege sieht er die sünder, die mit strafen gepeinigt werden, welche je nach ihren verbrechen abgemessenen sind.[2] Es mag sein, dass in der mongolischen vorstellung von Erlik Khan und seinem reiche, durch den buddhismus vermittelte, indische einflüsse (Jama und die nach dem karman abgemessenen höllenstrafen) eingewirkt haben.[3] Aber den in der unterwelt reisenden schamanen haben die völker Nordasiens gewiss schon vorher gekannt. In der religiösen literatur der hellenistischen zeit werden die himmel- und höllenvisionen auf einmal äusserst beliebt. Die anregung wird wohl hier von den mysterienreligionen ausgegangen sein. Die wanderungen der seele durch ober- und unterwelt, in den grossen mysterienaufzügen pantomimisch dargestellt, in den weihungen einzelner vielleicht als visionen in somnambulem

[1] J. Stadling, Shamanismen i Norra Asien, Stockholm 1912, 121.
[2] Ib. 109.
[3] Vgl. L. Schermann, Materialien zur geschichte der indischen visionsliteratur, Leipzig 1892, 88 und Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme (Annales du Musée Guimet IX) 141.

zustande erlebt,[1] haben die phantasie auch ausser dem gebiete der mysterienreligionen in bewegung gesetzt. Im judentum (Baruch-apokalypse, himmelfahrten mehrerer besonders frommen rabbiner[2]) und christentum (Ascensio Iesaiæ, Elias-, Petrus-apokalypse u. s. w.) fliesst die visionsliteratur sehr reichlich. In Indien kommen höllenvisionen schon in *Çatapathabrāhmaṇa* (XI: 6, 1) und *Kaṭha-upaniṣad* vor; die *Mārkaṇḍeja-Purāṇa* schildert den besuch des königs *Vipaçcit* im Jamareiche, wo er die raffiniert ausgedachten strafen der sünder sieht.[3] Etwas später tauchen sie im parsismus auf. Der *Ardāi-Vīrāf Nāmeh*[4] ist hier das erste erzeugnis der gattung.

Es fragt sich nun, wo wir zunächst die quelle des berichts *'Abū Saʿīd's* zu suchen haben. Blochet[5] meint entscheiden zu können, dass die himmel- und höllenfahrt *Ardāi-Vīrāfs* das vorbild der *miʿrāǧ*-legende des Islam gewesen sein müsse. Schon wegen der späten herkunft der *Ardāi-Vīrāf Nāmeh* (IX bis XIII jahrh.) wird dies zweifelhaft. Aber vor allem: das himmelsbild ist ein ganz anderes. *Ardāi-Vīrāf* fährt durch den dreistufigen himmel des »guten gedankens» (*hūmat*), des »guten wortes» (*hūkht*) und der »guten handlung» (*huvaršt*), den schon der Avesta kennt,[6] und gelangt so zu Ormuzd (in einen vierten himmel). Dieses himmelsbild, das die *Ardāi-Vīrāf*-vision in ihrer älteren version behält, hatten schon die mager im Euphrattale, weil es nicht zu dem astronomischen weltbild passte, gegen den himmel der sieben planetensphären vertauscht, alles selbstverständlich infolge babylonischen einflusses.[7] So steigt nach der mithrastheologie die seele durch die sieben sphären,

[1] De Yong, Das antike mysterienwesen, Leiden 1909, 258.

[2] Vgl. The jewish encyclopædia s. v. Ascension.

[3] Schermann 4, 9, 23 ff.

[4] Söderblom, La vie future 106.

[5] Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran, RHR. LX, 1 ff., 203 ff., bes. 11 ff. *Burāq* wäre nach B. vom persischen *bārak* entlehnt worden, der indessen nicht in der *Ardāi-Vīrāf*-vision (*Ardāi-Vīrāf* nimmt seine reise im geiste vor, nachdem er sich durch ein narkotisches getränk in extase versetzt hat), sondern in der Tahmuraf-legende vorkommt, ib. 204 ff. Ohne entscheiden zu wollen, wie die islamische variante der kerubvorstellung entstanden sei, kann man zugeben, dass die bildliche darstellung des *Burāq* (ross mit menschenkopf) auf persische vorlagen zurückzuführen sei, ib. 206 ff. Diese entlehnung ist aber um jahrhunderte später als die *miʿrāǧ*legende.

[6] Söderblom 128.

[7] Cumont, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra I, 38 f.

jede mit ihrer pforte, und gelangt so zu der πύλη ὀγδόη. Die muslimische legende hat dieselben sieben himmel, über dem höchsten den raum, wo Muhammed mit seinem Herrn zusammentrifft. Die hölle der persischen vision fällt ausserhalb des himmelssystems; Muhammed sieht nach *'Abū Sa'īd* die strafen der verdammten im untersten himmel.[1]

Am nächsten scheint die muslimische legende der christlichen Ascensio Jesaiæ und der jüdischen Baruch-apokalypse zu stehen. Dort finden wir die sieben himmel. Jesaja sieht im ersten himmel den kampf Sammaels und seiner heerscharen und die satansengel, die auf einander neidisch sind.[2] Er erblickt in jedem himmel als zentralfigur einen engelsfürsten auf einem thron sitzend, um den sich die engel rechts und links reihen, wie Muhammed in jedem himmel einem propheten begegnet. Baruch fand im ersten himmel die unseligen erbauer des turmes von Babel als tiermenschen.[3] Im dritten himmel begegnet ihm Hades mit einem finsteren und unheimlichen aussehen und der drache, der die körper der sünder verzehrt. Nach einem sonderbericht eines ungenannten gelehrten bei BH. sah Muhammed im ersten himmel unter den fröhlich grüssenden engeln den finsterblickenden höllenwächter *Mālik*. In dem bericht *'Abū Sa'īd*'s versieht Adam das amt des totenrichters. In der version bei *Ṭabarī* wird gerade angedeutet, dass Adam die unterbringung der seelen in die hölle oder ins paradies bewerkstelligt: »machet sein buch in die höhe, machet sein buch in die hölle«. Das wort ist zunächst dem Koran entnommen, aber sonst spielen eben in der christlichen visionsliteratur das buch der taten eine hervorragende rolle, so in der Elias-

[1] Der zug entstammt vielleicht den ägyptischen visionen, wo das aufsteigen durch die sieben stufen der totenwelt geschildert wird, vgl. Reitzenstein, v. Poimandres 9—11. Pachomios sieht auch die straforten im himmel: v. Wulf, Heiligenverehrung 240. — In den für verschiedene verbrecher ausgedachten strafen lässt der dichter am liebsten die eigene phantasie walten, der rahmen ist literarisches gemeingut. Eine ähnlichkeit, die vielleicht nicht zufällig ist, weil nicht aus der art der bestraften sünde zu erklären, ist die folgende: die huren bezw. ehebrecherischen weiber sind an den füssen aufgehängt nach *Ardāi-Virāf Nāmeh* (bei Haug, Sitz.-ber. d. bayer. akad. der wissensch. 1870, bd. I, 327) wie in dem parallelbericht bei *Ṭabarī* XV: 11. Das kann aus einer gemeinsamen quelle geschöpft sein. Der zug kehrt auch in der Petrus-apokalypse wieder (Harnack, Bruchstücke des evangeliums und der apokalypse des Petrus, Texte und unters. z. altchristl. lit. IX: 2, 21).

[2] Asc. Jes. 7: 9—10: Henneke, Neutestamentliche apokryphen 298.

[3] Kautzsch, Die apokryphen und pseudoepigraphen des A. T. II, 449.

apokalypse[1] und in zahlreichen späteren höllenvisionen.[2] Wie wenig die ganze vorstellung in das system der islamischen eschatologie hineinpasst, ist den muslimischen gelehrten nicht entgangen. Die geister der ungläubigen, sagt *Qāḍī ʿIjāḍ*, werden ja in der hölle gepeinigt, die gläubigen geniessen die seligkeit im paradiese; wie kann er sie denn im untersten himmel vereinigt finden? Vielleicht werden sie von zeit zu zeit vor Adam geführt, und bei einer solchen gelegenheit ist Muhammed vorübergekommen. Besser trifft ein anderer die meinung der legende: es sind die seelen der soeben verstorbenen.[3] Er vergisst aber, dass nach dem Koran Allah die obenerwähnten worte beim jüngsten gerichte spricht.

Es wird nach dem angeführten kaum zu bezweifeln sein, dass irgend eine jüdische oder christliche vision dem berichte *ʾAbū Saʿīd*'s zu grunde liegt. Es gibt indessen in der muslimischen legende einzelheiten, die wir nicht in den uns bekannten jüdischen oder christlichen visionen belegt finden, die aber zu den jenseitsvorstellungen der mysterienreligionen gehören. Die wunderbare leiter, auf welche die sterbenden ihre blicke richten und auf der sie von der irdischen welt zum himmel hinaufsteigen, ist ein oft erwähntes requisitum in den mysterienreligionen. Celsus kennt aus den mithrasmysterien eine siebenfarbige leiter, den sieben planetensphären entsprechend. Kleine leitern aus bronze gab man dem toten mit ins grab.[4] Ursprünglich ist sie wohl in dem ägyptischen jenseitsglauben zu hause.[5] Ein spruch für das erblicken der leiter in der unterwelt gehört zu dem magischen apparat, mit dem man die mumie ausrüstet.[6] Die leiter ersetzt für Muhammed die seelenbrücke, die sonst in der islamischen eschatologie die beiden welten vereinigt. *Arḍāi-Vīrāf* muss aber die Cinvatbrücke passieren.

Die ägypter wussten, dass die reise des toten nach den Earugefilden eine sehr beschwerliche sei. Da gab es hindernde pforten und emporragende mauern, zudem von chtonischen ungeheuern bewacht, die nur durch den dafür mitgegebenen zauberspruch verscheucht werden konnten. In den römischen mysterien wird

[1] G. Steindorff, Die apokalypse des Elias, Texte und unters. Neue f. II: 2,53.

[2] Vgl. Schermann 90.

[3] *Qasṭallānī, al-Mawāhib al-ladunijja* VI, 69.

[4] Cumont I, 118 n. 1. [5] De Yong 259.

[6] G. Roeder, Urkunden zur religion des alten Ägyptens, Jena 1915, 221. Nach diesem texte sollte wohl die leiter zunächst den ersehnten zugang zu der oberen welt der erde, das »hinausgehen am tage» sichern.

der myste für jede der sieben pforten um das entsprechende losungswort, das nur die eingeweihten kennen, gefragt.[1] Ein rudiment dieser vorstellung könnte man vielleicht auch in der muslimischen legende wiederfinden. Vor jedem tor des himmels[2] wird Gabriel um seinen namen und den namen seines begleiters befragt; von Muhammed erkundigt sich der türhüter jedesmal, ob er als prophet entsendet worden sei. Man vergewissert sich, dass er wirklich ein geweihter ist.

Eine art wunder, die besonders im judentum und dann in der christlichen legende von den evangelien bis in die mittelalterlichen Vitæ sanctorum[3] beliebt waren, sind die speisewunder. In der legendarischen Muhammed-biographie nehmen sie quantitativ vielleicht die erste stelle ein. Einen oft variierten typus stellt die folgende geschichte dar. Eine frau von den *'anṣār* hatte ein wenig speise (*tu'ajjim*) zubereitet und sagte ihrem manne: »Geh und rufe den Gesandten Gottes, tu es aber geheim!» Er ging also und sagte: »Gesandter Gottes, meine frau hat eine speise zubereitet, und es wäre mir lieb, dass du zu uns kämest.» Der Gesandte Gottes sagte zu den leuten: »Nehmet die einladung des *'Abū* So und So an!» Ich kehrte zurück, erzählte der mann, und meine füsse wollten mir beinahe nicht gehorchen, wenn ich an die speise dachte, die wir zu hause hatten, und an die vielen leute, die mit dem Gesandten Gottes kamen. Ich sagte zu meiner frau: »Dies wird uns zur schande! Der Gesandte Gottes kommt und eine menge menschen mit ihm.» — »Habe ich dir nicht gesagt, dass du es ihm geheim mitteilen solltest!» rief sie. »Das habe ich auch getan,» sagte der mann. »Nun,» versetzte die frau, »der Gesandte Gottes weiss am besten, was er zu tun beabsichtigt.» Nun kamen die leute an und erfüllten hof und haus. Man brachte das handvoll essen, der Gesandte Gottes breitete es aus in dem gefäss und sagte darüber, was Gott wollte, dass er sage. Darauf rief er: »Kommt und esst, und wenn jemand satt ist, gebe er seinem genossen platz! So setzte sich der eine zum essen, und der andere stand wartend, bis keiner im hause übrig war. Dann sagte er: »Rufet die leute im vorhofe!» und als diese satt waren: »Rufet die leute im hofe! Und diese taten es wie die vorigen. Dann

[1] Cumont I, 39; vgl. auch die frage: *καὶ σὺ πνεῦμα εἶ;* in der Zosimos-vision, Reitzenstein a. a. o.

[2] So in einigen versionen, z. b. *Buḫārī*, *K. al-ṣalāt* I; *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 4.

[3] Vgl. Günther, Die christliche legende des abendlandes 96 ff.

sagte der Gesandte: Esst nun selber und gebet euren nachbarn zu essen!»[1] Dieselben züge kehren in mehreren berichten wieder: der prophet wird zu einer knappen mahlzeit eingeladen, nimmt zum grossen schrecken seiner gastgeber einen ganzen haufen seiner genossen mit, die speise nimmt indessen nicht ab, sondern es werden sogar reste übrig.[2] Die namen der einlader, die art der speise und die zahl der essenden sind dabei fast das einzig variable. In einer anderen erzählung befindet sich der prophet mit seinen genossen auf einem kriegszug. Die speisevorräte sind ausgegangen. Da heisst der prophet die leute ihre brocken zusammenbringen und ruft Gottes segen über das gesammelte herab. Nun kommt die ganze armee, jeder füllt sein gefäss, und es wird doch speise übrig.[3]

Zu dieser gattung gehören auch eine klasse von wundern, deren häufiges vorkommen in der muslimischen legende durch die naturverhältnisse der wasserarmen arabischen landschaft bedingt ist, nämlich die wasserwunder. Oft hat ein tröpfchen wasser durch den segen des propheten für eine grosse menge zum trank oder zur waschung ausgereicht. Zuweilen hat er dabei die hände über dem gefäss gehalten, und man hat gesehen, wie das wasser zwischen seinen fingern hervorspritzte. So berichtet *Ǧābir b. ʿAbdallāh:* »Bei *Ḥudajbija* traf un sein schwerer durst. Weinend nahmen wir zum Gesandten Gottes unsere zuflucht (*ǵahaša*, sonst von kleinen kindern gebraucht). Vor ihm stand ein kleines gefäss mit wasser. Er tat mit seinen fingern darin so (demonstriert der erzähler).. Und es quoll das wasser von seinen fingern hervor wie aus einer quelle, so dass es für uns alle hinreichte.»[4]

Eine variation desselben themas, die in dieser form für die Muhammed-legende eigentümlich zu sein scheint, bietet die folgende erzählung des *Nāfiʿ*. Wir waren mit dem Gesandten Gottes um vierhundert mann. Er liess uns lagern an einem orte ohne wasser, und als die leute sahen, dass er absass, sassen sie gleichfalls ab, obgleich sie es äusserst ungern taten. Da kam eine ziege und ging auf den Gesandten Gottes zu mit spitzigen hörnern. Er melkte sie und gab dem ganzen heer zu trinken, und sie wurden satt. Dann sagte er: Nimm sie in verwahrung,

[1] *Ibn Saʿd* I: 1, 117.

[2] Z. b. *Buḫārī*, *Kit. al-ʾaṭʿima*, bāb 5; *ʾAbū Nuʿajm*, *Dalāʾil al-nubuwwa* 147 ff.

[3] *Ibn Saʿd* I: 1, 119.

[4] *Ibn Saʿd* I: 1, 121; vgl. ib. 118 vier berichte.

Nāfiʿ, ich glaube aber, du wirst es nicht vermögen.» Am morgen war sie auch, obgleich er sie mit aller vorsicht gebunden hatte, verschwunden. Der prophet sagte: »Derjenige, der mit ihr gekommen ist, ist auch mit ihr weggegangen.»[1] Das wunder wird oft wiederholt, einmal sogar mit einem mutterschaf, das *ʿAbdallāh b. Masʿūd* gehörte, und das noch nie geworfen hatte.[2] Das motiv: ein tier, das freiwillig zu dem bedrängten reisenden kommt und durch seine milch dessen durst stillt, kommt auch in den mönchslegenden vor. Dem fliehenden märtyrer Namas kommt eine hirschkuh entgegen und lässt sich von ihm melken.[3]

Wiesen uns die speisewunder hauptsächlich an die biblischen religionen, so können sich dagegen die heilungswunder einer in allen antiken religionen gleich allgemeinen popularität erfreuen. Aber besonders für den synkretistischen wunderglauben waren die heilungen durch götter, wie durch heilige oder überhaupt aussergewöhnliche menschen[4], ein beliebter gegenstand der wunderschaffenden phantasie. Die wunder dieser art hat im Islam eigentlich erst die spätere überlieferung mit besonderer vorliebe gepflogen, aber schon die älteren quellen wissen, dass der prophet die wundergabe zu heilen besessen habe. Er setzte das zerflossene auge des *Qatāda b. al-Nuʿmān* wieder ein; es wurde das beste seiner beiden augen.[5] Wie Vespasian mit seinem speichel einem blinden das gesicht wiedergab, so heilte Muhammed mit seinem speichel das auge *ʿAlī*'s[6] und die pfeilwunde *ʾAbū Qatāda*'s.[6] Einem alten mann, der an magenkrebs litt, gab der prophet seine gesundheit wieder, dadurch dass er auf einen erdkloss spie, den er dem kranken in wasser aufgelöst zu trinken gab.[6] Das wasser, mit dem er die rituelle waschung vollzogen hatte, kam an zauberkraft fast dem speichel gleich. Ein ermüdetes kamel wurde durch begiessung mit solchem wasser imstande seine beiden reiter zu tragen. Der glaubenseifrige sohn des »erzheuchlers» *ʾUbajj*, *ʿAbdallāh b. ʾUbajj*, suchte sogar durch eine ähnliche behandlung den unglauben seines alten vaters zu heilen,

---

[1] *Ibn Saʿd* I: 1, 118 f.

[2] *Ibn Saʿd* III: 1, 106 f; ein ähnliches wunder auf der flucht von Mekka, ib. I: 1, 155.

[3] M. v. Wulf, Heilige und heiligenverehrung in den ersten christl. jahrhunderten, Leipzig 1910, 507.

[4] Vgl. die heilungen Vespasians: Wendland, Die hellenistisch-römische kultur 126.

[5] *Ibn Saʿd* I: 1, 125.

[6] *Wāqidī* 155, 271, 230.

nachdem er zuerst vergebens den propheten um die erlaubnis ihn zu töten ersucht hatte.[1] Zu bemerken ist dagegen, dass die in den spätantiken wundererzählungen immer wiederkehrenden dämonenaustreibungen in der islamischen legende gänzlich fehlen. Zwar ist Muhammed auch die macht über die geister verliehen. Einmal kam Satan zu ihm, um sein gebet zu stören. Gott aber, erzählte der prophet, gab mir macht über ihn, und ich wollte ihn eben an einen pfeiler in der moschee binden, damit ihr alle ihn sehen könntet. Da dachte ich aber an das gebet meines bruders Salomo: Herr vergib mir und gib mir ein reich etc. (S. 38: 34). So trieb ihn Gott gedemütigt fort.[2] Aber irgend eine erzählung von der heilung eines besessenen durch Muhammed oder von einer eigentlichen dämonenbeschwörung, die er verrichtet hätte, gibt es meines wissens nicht in der legendarischen *sīra*. Im Islam hat der dämonenglauben niemals denselben charakter wie in dem älteren christentum oder in den synkretistischen religionen erhalten. Die tiefe furcht vor den dämonen, das angstvolle gefühl, dass fast die ganze welt unter der gewalt der unheimlichen dämonischen mächte stehe, ist dem Islam stets fremd geblieben.[3]

Bäume, die sich wieder aufrichten, wenn umgefallen,[4] die schirmend über den heiligen ihre zweige ausbreiten oder sich anbetend vor ihm neigen, finden wir in verschiedenen legendenkreisen.[5] Als Muhammed eines tages tief betrübt ein zeichen von Allah verlangte, das ihn über die verleugner trösten könne, liess es Gott geschehen, dass ein baum auf seinen befehl die erde spaltend zu ihm gewandert kam, ihn begrüsste und dann an seinen platz zurückkehrte.[6] Ein mann von den *Banū ʿAmr*, der sich höhnend erbot den propheten von seinem zauber (*ṭibb*) zu heilen, bekam zu seinem schrecken das gleiche zu sehen.[7] Als der prophet auf einer reise keinen versteck fand, wo er seine notdurft verrichten konnte, hiess er zwei bäume sich zum

---

[1] Margoliouth, Mohammed 340, nach *Ṭabarī*.

[2] *Šifā* I, 303.

[3] Eben diese seite des dämonenglaubens ist auch dem mazdaismus fremd gewesen, Söderblom RHR. XL, 273.

[4] Plinius, Nat. hist. bei Günther 64.

[5] In dem Kindheitsevangelium, Basset, La Bordah, 73; in der Buddhalegende J. Horovitz, Zur Muhammadlegende, Der Islam 1914, 51 f.

[6] *Ibn Saʿd* I: 1, 112. [7] *Ṭabarī*, Annales I, 1146.

schutz vor ihm neigen.[1] Als rabbi Eleasar ben Arak die geschichte von der wagenerscheinung bei Hezechiel vortrug, sangen die bäume; das gleiche haben sie für den heiligen Coemgenus getan, um ihm in seinen harten kasteiungen labsal zu schenken.[2] Muhammed haben bäume und steine zuerst als propheten begrüsst, indem sie ihm zuriefen: Heil dir, Gesandter Gottes![3]

Ein weit verbreiteter volksglauben gibt den heiligen viel mit den tieren zu schaffen. Apollonios unterhielt sich mit vögeln und anderen tieren.[4] Die eremiten, die sich in der wüste westlich vom Nildelta niedergelassen hatten, wussten von vielen wunderbaren erlebnissen mit den wilden tieren zu erzählen. Zu dem heiligen Makarios brachte eine hyäne ihr blindes kätzchen und legte es vor seine füsse. Makarios spie ihm ins auge, so dass es sehen konnte. Zum dank brachte die hyäne dem heiligen ein prächtiges schafsfell, das er dem heil. Athanasios hinterlassen hat.[5] Abbas Theon ging in der nacht aus seiner klause, um mit den tieren zusammenzutreffen und gab ihnen aus seinem wasservorrat zu trinken. Um seine wohnung waren viel fährten von hirschen, wildeseln und antilopen zu sehen. Mit diesen tieren hat er sich dort gefreut.[6] Die ṣūfī's im Islam haben in derselben weise ihre freundlichkeit gegen die tiere bekundet; sie scheinen zuweilen die buddhistische ängstlichkeit vor dem töten eines lebenden wesens geteilt zu haben. *'Aḥmed b. 'Abī-l-Ḥusajn al-Rifāʿī* war von Gott mit der aufsicht über die zahmen und wilden tiere beauftragt worden. Einmal schlief eine katze auf seinem mantel, als gerade die betstunde ausgerufen wurde. Um sie nicht zu stören schnitt er das stück, worauf sie lag, weg. Als die bewohner seiner stadt einen schäbigen hund weit in die wüste weggejagt hatten, folgte er ihm nach, setzte für ihn ein schirmdach auf, rieb ihn mit öl ein, gab ihm zu fressen, rieb die räude mit seinem mantel weg und wusch ihn. Die schweine pflegte er ehrerbietig zu grüssen. Deswegen zur rede gestellt antwortete er: ich übe mich in der höflichkeit. Sah er einen frommen eine laus oder einen floh töten, rief er: strafe dich Gott, sollst du deinen zorn über einen floh auslassen![7] Den

[1] *Ibn Saʿd* I: 1, 112. [2] Günther 27, 94.
[3] BH. I, 113.
[4] v. Wulf, Heilige und heiligenverehrung 499.
[5] Vita Macarii (Migne, Ser. Gr. XXXIV) 74.
[6] Palladius, Historia Lausiaca (Migne, Ser. Gr. XXXIV) 1134.
[7] *Šaʿrānī*, *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 191.

wirklichen *walī* Gottes kennen alle tiere der erde, so erzählte eine schlange auf dem berge *Qāf* dem *Ibn al-ʿArabī*.[1] Die tiere gehören gleichsam mit zur mystischen brüderschaft der frommen. Sie haben auch vor Gottes angesicht ihre himmlischen vertreter. Die vier (apokalyptischen) tiere, die den thron Gottes tragen, sind da »um die nahrung, jedes für sein geschlecht, zu erbitten«.[2] Bei dieser vertraulichkeit mit den tieren haben aber auch die ṣūfischen heiligen eine unbeschränkte macht über sie. Als ein löwe einmal einer gesellschaft von Mekka-pilgern den weg sperrte, genügte der blosse gruss einer heiligen frau — sie war zu schamhaft um (dem männlichen) löwen persönlich entgegentreten zu wollen — um das untier wegzuscheuchen.[3] Das motiv von geheimem verständnis mit den tieren kommt schon in der Muhammedlegende vor. Ein kamel, das zum schlachten bestimmt war, rettete sich, indem es zum propheten lief und gleichsam schutzflehend ihm seinen kopf in den schoss legte.[4] Die tiere haben seine sendung früher gewusst als die menschen. Ein mann vom stamme *ʾAslama* hütete seine schafe, indem er für sie blätter in der wüste von *Ḏū Ḥulajfa* abschlug. Da kam ein wolf auf ihn zu und entriss ihm eines seiner schafe. Der mann schrie und warf nach ihm mit steinen, bis er sein schaf von ihm errettete. Da kam der wolf, setzte sich vor dem manne hin und sprach: »Fürchtest du denn nicht Gott, dass du mir mein schaf, das er mir beschert hat, nimmst? — »O Gott, rief der mann, so was hörte ich niemals!« — »Warum wunderst du dich?« — »Weil ein wolf mit mir redet.« Da sagte der wolf: »Du hast was wunderbarer ist nicht beachtet. Siehe, der Gesandte Gottes zwischen den beiden *Ḥarra*'s unter den palmbäumen erzählt den menschen das verborgene und das zukünftige, und du bleibst hier bei deinen schafen!« Als der mann diese rede des wolfes vernahm, trieb er seine schafe vor sich hin, bis er in die stadt der *ʾanṣār* gelangte. Dort fragte er nach dem Gesandten Gottes. Er traf ihn in der wohnung *ʾAjjūb*'s und erzählte ihm von dem vorfall mit dem wolfe. Es sagte der prophet: »Dies sind die wunder, die sich vor dem eintreffen der »stunde ereignen. Bei dem, in dessen hand Mu-

[1] Ib. I, 206.

[2] *Ibn al-ʿArabī*, *Muḥāḍarat al-ʾabrār* I, 203. Tierfreundliche tendenzen im *ḥadīṯ*, vgl. *Muslim* (*Kit. qatl-al-ḥajjāt*) II, 195 f.

[3] *Jāfiʿī*, *Kaud al-rajāḥīn* 40.

[4] *Ibn Saʿd* I: 1, 124.

hammeds seele ist, es fehlt wenig dass, wenn ein mann des abends oder des morgens von seiner familie abwesend ist, seine gerte, sein stab oder seine schuhe ihm erzählen, was die familie in seiner abwesenheit vorgenommen hat.»[1]

Fügen wir noch hinzu, dass Muhammed regen herabbeten konnte, was er einmal mit solchem erfolge getan hat, dass der regen eine ganze woche hindurch ununterbrochen herabströmte und nicht eher aufhörte, bis der prophet darum bat,[2] und dass die in den spätantiken wundererzählungen so häufigen verwandlungen auch in der legende Muhammeds nicht fehlen — einmal verwandelte er für *ʿUkkāša* einen baumast in ein schwert[3] — so haben wir gefunden, dass fast alle arten von wundern, die die legendenliteratur zu variieren pflegt, auch an seine person geknüpft worden sind.

Es hat sich ergeben, dass die unbekannten dichter der Muhammed-legende mit vollen händen aus dem mythen- und märchenschatz des hellenistischen kulturgebietes geschöpft haben. Die entlehnungen scheinen fast ausschliesslich vom judentum und christentum vermittelt worden zu sein. Auch die buddhistischen elemente werden dem Islam erst durch diese vermittelung zugeführt worden sein. In der tat sind mehrere züge aus der Buddhalegende, die wir weder in den kanonischen evangelien noch in der legendarischen Muhammed-biographie wiederfinden, in die ausserkanonischen kindheitsevangelien aufgenommen.[4] Aus jetzt verschollenen evangelienschriften derselben art könnte vieles der muslimischen legende zugeflossen sein.

Man wird sich am ende fragen müssen, ob denn die wirksamkeit der muslimischen legendendichter nur auf die bearbeitung fremden stoffes ausgegangen sei, ob nicht auch einige ursprünglich islamische oder doch arabische elemente in den berichten von den wundern des propheten zu finden seien. Vielleicht dürfen wir als einen arabischen einschlag in dem bunten gewebe der *sīra* die legende von der herzensreinigung betrachten. Manforderte Muhammed auf, berichtet *Ibn ʾIsḥāq:*[5] »Erzähle uns

---

[1] *Ibn Saʿd* I: 1, 114. [2] Ib. 117.

[3] Ib. 125; BH. I, 337.

[4] Vgl. z. b. die sieben schritte des neugeborenen Buddha und die sieben schritte der sechs monate alten Maria, Lalita Vistara 78, Protev. Jac. c. 6 (Henneke); das wunderbare stillstehen der ganzen natur bei der geburt Buddhas (Lalita Vistara 74), und Jesu (Protev. Jac. c. 18).

[5] BH. 180; *Ibn Saʿd* I: 1, 96 f.

von dir selbst!» Er sagte: »Ich bin *'Ibrāhīm*'s gebet [der prophet um den er gebeten] und *'Īsā*'s frohe botschaft. Als mich meine mutter geboren hatte, sah sie ein licht von ihr ausgehen, das die schlösser Syriens erleuchtete. Ich wurde unter den *Banū Sa'd* erzogen, und als ich einmal mit meinem milchbruder hinter unseren wohnungen das vieh weidete, kamen zwei männer in weissen kleidern mit einer goldenen schale mit schnee gefüllt. Sie ergriffen mich, spalteten mir den leib, holten das herz heraus, pressten daraus einen schwarzen tropfen und warfen ihn fort.[1] Darauf wuschen sie mein inneres und mein herz mit dem schnee. Dann sagte der eine: Wäge ihn gegen zehn von seinem volke! Ich aber wog sie auf. Ebenso als sie es mit hundert und tausend versuchten. Dann sagte der andere: Lass ihn! Wenn du ihn gegen sein ganzes volk wögest, wahrlich, er würde sie aufwiegen.» Durch seine unvergleichliche naivität und die unbefangen massive art seiner auffassung von sünde und geistiger herrlichkeit verrät der bericht seine volkstümliche herkunft. In der tat weicht die hier vertretene auffassung von der sündenfreiheit des propheten beträchtlich von dem älteren orthodoxen glauben ab. Nun hat Basset[2] freilich auf ähnliche vorkomnisse u. a. auch in der legende eines äthiopischen heiligen hingewiesen. Dort ist indessen von einer wunderbaren heilung die rede. Mit besserem recht hat, wie mir scheint, Caëtani die spaltung des herzens mit der erzählung von dem bekannten dichter *'Umajja b. 'Abī-l-Ṣalt* verglichen, der acht jahre nach der *hiǧra* als heide gestorben ist. Seine dichterische inspiration ist folgender weise enstanden: ein *ǧinnī* in geiersgestalt liess sich auf den schlafenden jüngling nieder, schlitzte seine brust auf und schloss sie wieder zu. Ähnliches wird auch von anderen dichtern erzählt. Die ganze vorstellung scheint auf altarabischem geisterglauben zu fussen.[3] Dass wir hier die nächsten vorbilder unsrer legende zu sehen haben, würde noch wahrscheinlicher werden, falls wir einen im *Tafsīr* des *Ṭabarī*[4] mitgeteilten bericht als die ursprüngliche gestalt der legende betrachten dürften. Nach dieser quelle

[1] Indem der eine sagte: das ist der anteil. *naṣīb*. Satans an dir; so *Ibn Sa'd* I: 1, 96.

[2] La Bordah 80.

[3] Annali I, 154 f. nach Goldziher, Abhandlungen zur arabischen philologie I, 3, 213.

[4] XV, 3; vgl. *Ṭabarī*, Annales I, 1154. Mit heranziehung eines reichen religionsgeschichtlichen materials — das sich übrigens noch mit einem von

geht die herzensreinigung dem anfang der offenbarung voraus (*qabla 'an jūḥā 'ilajhi*), der vorgang hat also eben die entstehung der inspiration des propheten ganz wie die dichterweihe der alten *šu'arā'* geschildert. Die engel füllten auch aus einer schale die brust des propheten mit einer lichtsubstanz, glauben und weisheit enthaltend. An die stelle Ps. 51: 4 zu denken[1] ist nicht nötig. Hat irgend ein schriftwort die gedanken der legendendichter geleitet, so ist es das koranwort S. 94: 1: *'a-lam našraḥ laka ṣadraka.*[2] In der tat wird zuweilen eben das wort *šaraḥa* (statt *šaqqa*) gebraucht. Einmal heisst es geradezu: Her mit einer schale von zemzemwasser, damit ich sein herz reinige und seine brust erweitre (*li-'ašraḥa lahu ṣadrahu*).[3]

Die beiträge zur Muhammedlegende, die der Islam als selbständige schöpfungen beanspruchen könnte, wird man wohl zunächst unter solchen wundern suchen, die durch tendenziöse auslegung und missverständnis von koranworten und verdrehungen traditioneller berichte entstanden sind. Nicht zum ersten mal in der religionsgeschichte erfahren wir, wie die wundersüchtige phantasie auf diese weise aus den worten ihrer heiligen taten schafft.[4] In der *sīra* des *Ibn 'Isḥāq* kann man beobachten, wie die koranauslegung material in hülle und fülle für die biographie des propheten liefern muss. Die breiten schilderungen von den wortgefechten des propheten mit den ungläubigen in Mekka und den juden in Medina schreibt er in geschichte um, indem er die namen der anonymen sprecher zu nennen und oft den ganzen vorgang durch die hinzudichtung einer äusseren situation zu beleben weiss. Wenn seine nachfolger vieles von diesem material vieder fallen lassen, so kommt dies nicht von einer schärfung des kritischen bewusstseins, sondern davon dass man solches später dem *tafsīr* zugewiesen hat. Auf diese weise sind auch wunder entstanden. Sur. 15: 94—96 sagt Allah: Verkünde, was dir auf-

G. Landtman, Origin of priesthood, 96, angeführten weihe-ritus vermehren liesse — beweist, wie ich jetzt sehe, B. Schrieke in Der Islam 1915, 1 ff., dass unsre legende altarabischen ursprungs ist. Dasselbe gilt nach seiner meinung auch von der himmelfahrtlegende. Er übersieht, dass wir es nicht mit einer allgemeinen vorstellung, sondern mit einem literarischen niederschlag dieser vorstellung zu tun haben.

[1] Basset, La Bordah 80.

[2] Vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorans I, 94.

[3] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 6.

[4] Vgl. z. b. M. Wundt, Apollonius von Tyana, prophetie und mythenbildung, ZWTh. 1906, 309 ff.

getragen wird! Siehe, wir schützen dich gegen die spötter, welche Allah andere götter beigesellen. Sie werden es schon erfahren. Eine solche drohung kann nicht umsonst ausgesprochen worden sein. *Ibn 'Isḥāq* weiss auch zu erzählen, wie sie an fünf mit namen genannten spöttern vollzogen worden ist. Dem einen warf Muhammed ein grünes blatt ins gesicht: er wurde blind. Der zweite ging vorbei, und Muhammed deutete auf seinen leib: er wurde wassersüchtig. Bei dem dritten zeigte er auf eine alte narbe: er starb an einer unbedeutenden wunde; bei dem vierten auf die fussohle: ein dorn drang später in seinen fuss hinein, und das wurde sein tod. Dem fünften endlich begann der kopf zu eitern, weil Gabriel darauf gedeutet hatte.[1] Zu ehren der muslimischen hagiographen muss gesagt werden, dass sie in betreff solcher strafwunder eine erkennenswerte selbstbeherrschung gezeigt haben. Selbstverständlich fehlen sie nicht ganz. Ein scheussliches beispiel liest man bei *Wāqidī*:[2] Muhammed soll einst sogar über seine geliebte *'Ā'iša* einen wirksamen fluch ausgesprochen haben, wenn er auch natürlich das geschehene sogleich wieder gut gemacht hat. Der böse zauberer, der, wenn im geringsten gereizt, sogleich seine kraft unheilvoll auswirken lässt — wir kennen ihn z. b. aus dem kindheitsevangelium des Thomas oder aus II Reg. 2 — ist wohl kaum ganz aus einem volkstümlichen legendenkreis zu bannen.

Das berühmteste der auf diese weise entstandenen wunder ist indessen **die mondspaltung,** im abendland besonders bekannt weil man — nicht ganz mit recht — glaubt, hier den ursprung des religiösen symbols des Islam zu sehen. In verhältnismässig später zeit — *Buḫārī* gibt den ersten literarischen beleg[3] — hat man das mirakel herausgelesen aus S. 54: 1 f.: ‹Genaht ist die stunde und gespalten der mond: wenn sie aber ein zeichen sehen› u. s. w. In der ursprünglichen form besagt die erzählung nur, dass die spaltung des mondes sich zur zeit des propheten zugetragen hat, wobei dieser seine genossen auf das phänomen aufmerksam gemacht habe. Die spätere version berichtet, dass die mekkaner Muhammed aufgefordert haben, ihnen ein zeichen sehen zu lassen. Da hat er ihnen den mond, in zwei stücke gespalten, gezeigt, so dass sie den berg *Ḥirā'* zwischen ihnen durch sahen.

[1] BH. I, 203. [2] BH. I, 234.
[3] *Kit. tafsīr al-Qur'ān* zu S. 54, *Kit. bad' al-ḫalq*, bāb 91.

Indessen wird man schon in betreff der mondspaltung die möglichkeit nicht ganz zurückweisen können, dass fremde wundererzählungen die aufmerksamkeit der *quṣṣāṣ* auf S. 54: 1 gerichtet haben, wenn nämlich die worte Lukians[1] von den chaldäischen zauberern, die den mond herabholen können — was vielleicht auf ähnliche cöleste wunder hinzeigt — ernst zu nehmen sind. Dass anregungen, die von der bekanntschaft mit der jüdisch-christlichen heiligenlegende ausgegangen sind, auch auf die umbildung des wortes und der tradition zur legende eingewirkt haben, das wird in einem anderen falle noch wahrscheinlicher: in der geschichte vom vergifteten schafe. Eine jüdin zu *Ḫajbar* trug dem propheten ein gebratenes schaf auf, er bekam ein stück vom buge und kostete etwas davon, rief aber sofort zu seinen tischgenossen: »Lasst ab, dieser bug erzählt mir, dass er vergiftet ist.» So die ältere version,[2] in der man selbstverständlich an nichts übernatürliches gedacht hat. Aber schon bei *Ibn Saʿd*[3] liest man, dass das schaf, freilich nur dem propheten vernehmbar, gesagt habe: »Ich bin vergiftet«, und in späteren werken[4] wird die geschichte mitgeteilt als beweis dafür, dass Muhammed die macht besessen habe tote zu erwecken. Dass die heiligen gebratenen tieren, besonders vögeln, das leben wiedergeben, ist ja ein zug, der in den christlichen und jüdischen wundererzählungen allgemein vorkommt.[5] Später lässt man Muhammed in derselben richtung noch erstaunlicheres leisten. *Ǧābir b. ʿAbdallāh* sah einmal den propheten, wie er vor hunger ganz verstört aussah. Er schlachtete deshalb ein schaf, bereitete es zu und sandte es dem propheten als geschenk. Muhammed liess eine anzahl von seinen genossen einladen und sagte: »Esset von dem schafe, ihr dürfet aber die gebeine nicht zerbrechen.» Als sie gegessen hatten, sammelte er die knochen im kessel zusammen, legte seine hand darauf und murmelte etwas, man hörte nicht was. Und siehe, auf einmal stand das schaf wieder lebendig da.[6] Der volksglaube, der hinter diesem märchen liegt, muss sehr weit verbreitet gewesen sein. Eine interessante parallele aus der skandinavischen göttersage liest man in der Gylfaginning: Thor kommt mit seinen böcken gefahren und kehrt bei einem bauer ein. Er

[1] Vgl. v. Wulf, Über heilige und heiligenverehrung 498.
[2] BH. II, 164, *Wāqidī* 280. [3] *Ibn Saʿd* I: 1, 113.
[4] *Šifāʾ* I, 268.
[5] Günther, Die christliche legende des abendlandes 83.
[6] *ʾAbū Nuʿajm*, *Dalāʾil al-nubuwwa* 224.

schlachtet die böcke, und sie werden in dem kessel gesotten. Thor ladet die hausgenossen zum mahle, bittet sie aber die knochen aufzusammeln. Der sohn des bauers spaltete aber mit seinem messer ein schenkelbein, um das mark herauszunehmen. Als Thor am morgen seinen hammer über den knochen schwang, standen die böcke wieder lebendig da, aber der eine lahmte am hinterfuss.[1]

Ziemlich früh scheint man auf den gedanken gekommen zu sein, die wunder des propheten in besondere werke zu sammeln. Schon *Ibn Saʿd* hatte in der *sīra*, die sein klassenbuch einleitet, die »kennzeichen des prophetentums» in besonderen paragraphen behandelt. Diese anordnung gab den anlass, die wunderzählungen monographisch darzustellen. Solchen werken gab man den titel *dalāʾil al-nubuwwa*,[2] d. h. beweise für das prophetentum oder zeichen des prophetentums. Für die geschichtliche entwicklung des prophetenglaubens ist es von interesse zu bemerken, dass eben um die mitte des dritten jahrhunderts eine ganze reihe von schriften, die diesen titel führen, entstanden sind. Das älteste dieser werke, das mir bekannt geworden ist, hat zum verfasser keinen geringeren als den muʿtaziliten *Ǧāḥiẓ* (gest. 256)[3], den talentvollen und vielseitigen enzyklopedisten seiner schule. In welchem masse *Ǧāḥiẓ* die kritische haltung vieler muʿtaziliten gegenüber den prophetischen wundern geteilt hat, wissen wir nicht. Dagegen dürfen wir wohl voraussetzen, dass die *dalāʾil* des berühmten philologen *Ibn Qutajba* (gest. 276) mit der apologetischen tätigkeit zusammenzustellen sei, die er zur verteidigung der tradition gegen die angriffe der freigeister ausgeübt hat.[4] Als verfasser gleichnamiger werke führt *Ḥāǧǧī Ḫalīfa*[5] auch *ʾIbrāhīm b. ʾIsḥāq al-Ḥarbī* (gest. 285) an, einen asketen dessen frömmigkeit so dem *Šāfiʿī* imponiert hat, dass er versichern konnte: »Wäre er dem teufel begegnet, er hätte ihn wahrlich überwunden,[6]» und *Muḥammed b. al-Ḥasan al-Mauṣilī* (gest. 351). Ferner haben noch der grosse

[1] Gylfaginning, kap. 38. Über dasselbe motiv in mittelalterlichen legenden vgl. W. Golther, Handbuch der germ. mythologie 276; auch das märchen vom bruder Lustig, Grimm I, Nr 81.

[2] Der ausdruck kommt zum ersten male bei *Wāqidī* vor. A. Mez, Verhandl. des II. int. kongr. für allg. rel.-geschichte 236.

[3] Das werk wird von *Jāqūt* VI, 73, nach dem register über die schriften des *Ǧāḥiẓ*, im *Kitāb al-ḥajawān* angeführt. Er schrieb auch ein anderes prophetologisches werk: *Al farq bajn al-nabī wa-l-mutanabbiʾ*, ibid.

[4] Goldziher, Muh. studien II, 113. [5] III, 236–37.

[6] *ʿAlī al-Qārī*, *Šarḥ ʿalā-l-Šifāʾ* I, 158.

traditionalist *'Abū Dāwūd*[1] (gest. 275) und *Muḥ. b. 'Aḥmed Ibn Ḥibbān*[2] (gest. 354) solche werke verfasst. Auch *Ṭabarī* spricht einmal die absicht aus, die wunder des propheten in einem besonderen werke zu behandeln,[3] scheint sie aber nicht ausgeführt zu haben. Diese früheren werke sind indessen sämtlich von zwei schriften des fünften jahrhunderts überglänzt worden, sicherlich weil sie den schnell wachsenden anforderungen an recht überschwängliche wundererzählungen weder quantitativ noch qualitativ entsprochen haben. Die beiden sammlungen, die alle späteren skribenten als hauptquellen benutzt haben, sind die *Dalā'il* des *'Abū Bekr 'Aḥmed al-Bajhaqī*[4] und des *'Abū Nu'ajm 'Aḥmed b. 'Abdallāh al-'Iṣbahānī*. *Bajhaqī* (gest. 448) war wegen seiner vielschreiberei auf dem gebiete der tradition von seinen zeitgenossen sehr geschätzt. Als 'aš'arite und begeisterter šāfi'ite traf ihn die verfolgung unter Togrulbeg.[5] Über die absicht seines buches sagt er: »Ich wollte etwas von dem, was zu unserer kenntnis gelangt ist, von den wundern unsres propheten Muhammed und den zeichen seines prophetentums sammeln — damit es eine hülfe zum festen glauben an seine sendung sei — nebst dem, was uns überliefert worden ist von seinem edlen ursprung und seiner reinen geburt, von der erklärung seiner namen und eigenschaften, von seiner lebensdauer und der zeit seines hinscheidens und von anderem, was zur kenntnis von ihm gehört. Dabei habe ich mir ungefähr dieselben bedingungen wie in meinen anderen schriften auferlegt: das anerkannt wahre dem schwachen, das wohlbeglaubigte dem apokryphischen (*ġarīb*) vorzuziehen. Wenn aber der inhalt (*al-murād*) schon ohnehin aus dem anerkannten feststeht, habe ich auch solches mitgeteilt«[6] Zufolge dieses sehr liberalen grundsatzes in der traditionskritik hat er viele *ḥadīṯ*'e aufgenommen, die von der kritik stark beanstandet worden sind.[7] In dem aufbau seines werkes folgt

[1] Nylander, Die Uppsalaer Handschrift *Dalā'il al-nubuwwa* des *'Abū Bekr 'Aḥmed al-Bajhaqī*, Upsala 1891, 44.

[2] *Ibn Tajmijja*, *Al-Ṣārim al-maslūl 'alā šātim al-Rasūl* 226.

[3] Annales I, 1146.

[4] Über *Bajhaqī* das oben erwähnte buch Nylanders; C. Graf Landberg, K. U. Nylanders Ausgabe des D., Leipzig 1892.

[5] Vgl. Schreiner, Beiträge zur geschichte der theolog. bewegungen im Islam. ZDMG. LII, 489.

[6] Bei C. Rieu, Suppl. to the catal. of Arabic M. S. in the Br. Mus. 312.

[7] Vgl. z. b. das kapitel »Von wundern mit verschiedenen tieren« bei *'Alī al-Qārī*, *Šarḥ 'alā-l-Šifā'* I, 632 ff.

Bajhaqī dem geschichtlichen lauf des lebens des propheten, von irgend einer seinem zwecke angepassten systematischen anordnung findet sich keine spur. Wenn er auch gelegentlich am beginne seiner darstellung von den feldzügen des gesandten versichert, dass er diesen stoff in verkürzter form wiedergibt, weil die absicht dieses buches die darstellung der beweise für die wahrheit seines prophetentums und der zeichen seiner wahrhaftigkeit in seinen prophetischen ansprüchen ist [1], so hat ihn doch offenbar auch das rein historische material festgehalten und interessiert.[2] Sein werk ist am ende eine *sīra*, nur mit stärkerer betonung des legendarischen, wie es sich am besten für die erbauung eignete. Etwas anderer art sind die *Dalā'il* des *'Abū Nu'ajm*. Er war perser, šāfi'itischer jurist und traditionsgelehrter wie *Bajhaqī*. Was aber für uns noch mehr bedeutet: er wird *al-ṣūfī* genannt,[3] und sein wichtigstes werk ist der *Kitāb ḥiljat al-'aulijā' wa-ṭabaqāt al-'asfijā'*, ganz in dem stile und geiste der ṣūfischen *ṭabaqāt* gehalten. Offenbar hat der ṣūfische prophetenkultus, der die propheten als *ṣūfī*'s reklamiert und sie als die mystischen leiter der brüderschaft der heiligen feiert, starken eindruck auf ihn geübt. »Wir haben,« schreibt er, »etwas erwähnt von den zuständen (*'aḥwāl*) derer, die Gott (*al-ḥaqq*) vor der welt verborgen und durch vertrauten umgang mit ihm selbst ausgezeichnet hat, die er zu stellvertretern (*ḫulafā'*) der propheten und imamen der frommen gemacht hat. Ganz nach der art des sunnitisch orientierten ṣūfismus wird die reihe der heiligen mit den *'aṣḥāb* des propheten, voran die vier kalifen und die zehn »paradiesgenossen«, eröffnet.[4] Das geschichtliche interessiert ihn in den *Dalā'il* nicht.[5] Freilich folgt er in der darstellung der geschichte vor der flucht dem gewöhnlichen lauf der *sīra*, ganz angemessen, weil diese geschichte fast ausschliesslich legende ist; die erzählungen von den *ġazawāt* schrumpfen aber auf wenige seiten zusammen. Die wunder führt er unter zusammenfassenden rubriken gesammelt an: speisewunder, wunderkraft seines gebets, offenbarung des verborgenen, reden der tiere u. s. w. Er eröffnet das buch mit

[1] Nylander (der text) 14.

[2] In aller breite stellt er z. b. die chronologischen data fest, ibd. 23—28.

[3] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Mawāhib* I, 127.

[4] Nach dem auszug des *Ibn al-Ǧauzī*, Cat. Br. Mus. Suppl. Nr 637, s. 428.

[5] Mitteilungen aus dem werke gibt Margoliouth, Early development of Mohammedanism 241—58.

einem kapitel von den koranaussagen über die würde und den verdienst des propheten, erwähnt in einem besonderen paragraphen, wie Gott bei dessen namen geschworen habe, und schliesst das buch mit einem vergleich zwischen den wundern Muhammeds und denjenigen der anderen propheten, wo er sich besondere mühe gibt nachzuweisen, dass Muhammed nicht hinter *ʿĪsā* zurückgestanden habe. Wir finden also hier den versuch einer systematischen darstellung von der bedeutung und würde des propheten. Der versuch ist offenbar nicht ohne einfluss geblieben[1] auf das werk, das nicht nur zum ersten mal die lehren der gemeinde über ihren propheten systematisch darstellt, sondern die erwähnte literaturgattung auf eine höhere stufe der theologischen wissenschaft hebt, indem es nicht einfach nach art der traditionalisten die erzählungen unter rubriken geordnet wiedergibt, vielmehr sie als belege und stützpunkte für *kalām*, für dogmatische schlüsse und auseinandersetzungen, gebraucht: auf den mit vollem recht später so gefeierten *Šifāʾ* des *Qāḍī ʿIjāḍ*. Der *Šifāʾ* ist den muslimen ein heiliges buch geworden: der platz, wo es sich befindet, ist vor allem unglück geschützt; ist es in einem hause, so brennt das haus nicht; auf einem schiffe, so sinkt das schiff nicht; kranke, die es lesen, werden gesund.[2] Das buch ist die hauptquelle aller späteren behandlungen des themas und ist unzählige mal kommentiert worden. Unter den von jetzt an in gewaltig wachsender zahl hervortretenden prophetologischen werken hat besonders eines eine grosse berühmtheit gewonnen: die *Mawāhib al-ladunijja fi-l-minaḥ al-muḥammadijja* des *Qasṭallānī* (gest. 1026). Die anregung zum verfassen dieses buches erhielt er, als er in Medina (»in der anwesenheit» des propheten) den *Šifāʾ* öffentlich vortrug. Man merkt es auch — wie sein kommentator versichert — dass er »licht von dem *Šifāʾ* entlehnt und an dessen schleppe hängt».[3] Selbst berief sich *Qasṭallānī*, als er von *Sujūṭī* wegen des plagiats förmlich angeklagt wurde, auf *Bajhaqī* als seine nächste quelle. Wie massenhaft das material jenen späteren skribenten vorlag, ist aus dem umfange ihrer werke ersichtlich. Die *Mawāhib*

[1] Vgl. z. b. die einleitung des *ʾAbū Nuʿajm* mit derjenigen des *Šifāʾ*.

[2] *Zarqānī*, *Sarḥ ʿalā-l-Mawāhib* I, 18. Unter den büchern, denen in Nordafrika eine solche magische heiligkeit zugeschrieben wird, zählt Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du nord 218 ausser dem Koran und dem *Ṣaḥīḥ* des *Buḫārī* noch zwei klassische werke der prophetenverehrung auf: die *Dalāʾil al-ḫajrāt* des *Ǧazūlī* und die *Burda* des *Būṣīrī*.

[3] *Zarqānī* I, 18.

gilt den kennern dieser literatur noch als ein buch von mässiger grösse. Sie konnten es aber vergleichen mit riesenwerken wie der *Kitāb muntahā al-sūl fī madḥ al-Rasūl* des *al-Ḥasan b. ʿAbdalraḥmān al-ʾAnṣārī*, der mindestens fünf und zwanzig volumen gegen die zwei der *Mawāhib* zählte.[1]

* * *

Wenn wir uns jetzt die erweiterung, die die prophetenlegende in dieser späteren literatur aufweist, ansehen wollen, empfiehlt es sich wieder mit **der geburt** zu beginnen, denn eben diese hat die folgende zeit vor allem interessiert. Das neue bezieht sich hier besonders auf drei momente:

1. voraussagungen im himmel und auf erden in der nacht der empfängnis.

2. Die geburt geschieht, während die mutter ganz allein ist, nur mit beistand himmlischer dienstboten, die den neugeborenen in empfang nehmen.

3. Das kind wird von engeln über die ganze erde geführt, um von der welt als ihren künftigen propheten anerkannt zu werden.

Literarisch belegt finden wir die legende in dieser form zum ersten mal bei *ʾAbū Nuʿajm*.[2] Die gelegenheit, bei der er sie anführt, lässt mit wünschenswerter klarheit die motive durchblicken, die die muslimen veranlasst haben, solche dem einfachen offenbarungsglauben des Islam durchaus widersprechende vorstellungen aufzunehmen. »Wenn einer sagen würde,« erklärt unser verfasser, »dass *ʿĪsā* vor anderen propheten dadurch ausgezeichnet gewesen sei, dass der heilige geist ihn seiner mutter angekündigt habe, und dass er in der wiege von seinem prophetentum gesprochen habe, so entgegnen wir, dass ähnliche zeichen auch unsrem propheten zu teil geworden sind«. *Ibn ʿAbbās* hat erzählt: »Zu den zeichen bei der zeugung des propheten gehört,

[1] *Nabhānī*, *al-ʾAnwār al-muḥammadijja* 3, der doch das werk nicht gesehen hat, fand ein zitat »aus dem fünf und zwanzigsten volumen« des buches.

[2] *Dalāʾil al-nubuwwa* 221 f. Als seinen nächsten gewährsmann nennt er den bekannten verfasser des *Muʿǧam Sulajmān b. ʾAḥmed al-Ṭabarānī*, der auch in *ʾIṣbahān* gelebt hat und dessen schüler er gewesen sein soll. Als T. hundertjährig (im jahre 360) starb, zählte aber *ʾAbū Nuʿajm* erst 22 jahre.

dass in jener nacht alle die haustiere Qurejš redeten und sprachen: Gezeugt ist Muhammed und, beim Herrn der Ka'ba, er ist der *'imām* der welt und die leuchte ihrer bewohner. Die throne der könige in der ganzen welt waren am morgen umgestürtzt. Die wilden tiere im osten eilten zu denen im westen und brachten ihnen die freudenbotschaft. So beglückwünschten sich auch die bewohner[1] der meere. In jedem monat der schwangerschaft rief eine stimme im himmel und auf erden: Heil, denn es naht die zeit, dass *'Abū-l-Qāsim* geboren werde, glückselig gesegnet.» *'Āmina*, berichtet *Ibn 'Abbās*, hat selbst gesagt: »Als sechs monate von meiner schwangerschaft vorüber waren, erschien mir einer im traume und sagte: *'Āmina*, du bist mit dem besten der welt schwanger. Und wenn du ihn geboren hast, so nenne ihn Muhammed, verheimliche aber die sache. So ergriff mich denn, was der gebärenden loos ist. Und niemand wusste davon, denn ich war ganz allein im hause — *'Abd-al-Muṭṭalib* verrichtete den umlauf. Ich hörte ein starkes geräusch und viel lärm, der mich erschreckte. Dann sah ich etwas wie einen weissen flügel; der strich mir übers herz, und alle furcht und alle schmerzen, die ich gefühlt hatte, verschwanden. Ich wandte mich um und siehe: ein weisses getränk, ich glaubte dass es milch sei, stand da, und weil ich durst empfand, nahm ich es und trank es aus. Und es ging ein hohes licht von mir aus. Da sah ich frauen, hochgewachsen wie palmen, als wären sie von den töchtern *'Abd-al-Manāf*'s,[2] die mir zur seite standen. Wie ich mich nun darüber verwunderte und sprach: Hilf, wie können jene von mir wissen[3]? und während es mir immer schwerer wurde und ich den lärm immer stärker vernahm, siehe da wurde ein weisses seidenes tuch zwischen himmel und erde ausgespannt, und ich hörte eine stimme sagen: Lass ihn den blicken der menschen entschwinden. Ich sah männer in der luft stehen, die silberne wasserkrüge in den händen hielten. Der schweiss, der von mir troff, war wie perlen, und mehr duftend als starker moschus. Und ich rief: O, dass *'Abd-al-Muṭṭalib* zu mir käme, wehe dass *'Abd-al-Muṭṭalib* von mir fern ist! Dann sah ich eine schar von vögeln,

[1] So *Mawāhib* I, 128; *Ibn al-'Arabī*, *Muḥāḍarat al-'abrār* II, 6 (der text: die meere).

[2] So *Mawāhib* I, 132, *Muḥāḍarat* II, 6 (der text hat: *'Abd-al-Muṭṭalib*).

[3] Der text in *Mawāhib* hat noch: »antworteten sie: Wir sind *'Āsija*, die gemahlin Faraos, und Mirjam, die tochter *'Imrān*'s, und jene sind *ḥūrī*'s.«

die sich auf mich herabliessen und meinen schoss bedeckten: ihre schnäbel waren aus smaragd und ihre flügel aus hyacinth. Und Gott nahm die schleier von meinem blicke weg, und ich sah die erde im osten und im westen. Drei fahnen sah ich errichtet: eine im osten, eine im westen und eine auf dem dache Ka'bas. Es ergriffen mich die geburtswehen, und es wurde mir schwer. Es war mir, als ob ich von vielen frauen unterstützt würde; es kam mir aber vor, als ob nur ihre hände mit mir im hause wären, denn ich sah niemand. So gebar ich Muhammed, und ich wandte mich um ihn zu betrachten, und siehe, da lag er anbetend, seine hände gen himmel hebend, wie einer der demütig fleht. Dann sah ich eine wolke, die vom himmel her ihn bedeckte, so dass er mir unsichtbar wurde. Und ich hörte jemand, der da rief: Führt ihn um die erde herum im osten und im westen, und führt ihn zu den meeren, dass sie ihn erkennen mit seinem namen und seiner gestalt und seinen eigenschaften, und damit sie wissen, dass er in den meeren *al-Māḥī* heissen wird, denn allen *širk* wird er wegwischen.[1] Dann schwand die wolke schnell, und siehe, da lag er in ein weisses wollenes kleid gewickelt, und unter ihm lag eine grüne decke aus seide. Er hielt drei schlüssel aus weissen perlen in der hand, und jemand rief: Sehet, Muhammed hält die schlüssel des sieges (*al-naṣr*), des schlachtens (*al-ḏabḥ*) und des prophetentums in seiner hand.»

Natürlich muss man sich hüten, eine legende wie die angeführte als in irgend einer weise massgebend für den glauben an den propheten in weiteren kreisen anzusehen. Freilich nimmt man es nicht allzu streng mit traditionalisten, die in absicht zu erbauen solche geschichten in umlauf setzen. *'Abū Nu'ajm* ist, meint *al-Dahabī*, im ganzen ein zuverlässiger mann. Er hat sich keines schwereren verbrechens schuldig gemacht, als dass er erfundene *ḥadīṯ*'e weiter erzählt, ohne zu erwähnen, dass sie erfunden wären;[2] ein fehler den er offenbar für nicht sehr schlimm hält. Aber solche erzählungen im ernst nehmen, dazu gehörte erst eine völlige umwandlung des islamischen prophetenglaubens. Männer, die auf den orthodoxen glauben etwas hielten, haben besonders vor diesen fremden geburtslegenden eine auffallende scheu gezeigt. Sie haben ihre gefährlichen folgen vorausgesehen. Es ver-

[1] Denn da das meer *al-māḥija* heisst, weil es die unreinheit wegwischt, wird sein name in diesem *al-Māḥī* sein; das ist eine mystische korrespondenz (*munāsaba laṭīfa*). *Zarqānī*, *Sarḥ 'alā-l-Mawāhib* I, 133.

[2] *Mīzān al-i'tidāl* I, 53.

steht sich von selbst, dass *Qāḍī, ʿIjāḍ* der — obgleich als ein bitterer *ṣūfī*-feind verschrieen[1] — doch sowohl die *Dalāʾil* des *ʾAbū Nuʿajm* als den *Tafsīr* des *Sahl b. ʿAbdallāh* in ergiebigster weise benutzt, eine so bedenkliche erzählung wie die oben angeführte mit keinem worte erwähnt. Aber noch mehr: in seinem über 600 seiten starken werke wird die geburtsgeschichte mit acht zeilen erledigt. Er erwähnt das licht, das nahen der sterne und teilt die erzählung der *Šifāʾ ʾUmm ʿAbdalraḥmān* stark beschoren mit.[2]

Auffallender ist es, dass *Būṣīrī* weder in der *Burda* noch in der *Hamzijja* auf unsere legende anspielt.[3] Die erste deutliche bezugnahme finde ich in dem in versen und reimprosa geschriebenen *maulid*-buche des berühmten predigers und polygraphen *Ibn al-Ǵauzī*[4] (gest. 597): »Als geboren wurde Muhammed, verkündeten es die engel laut und leise. Gabriel kam mit der freudenbotschaft, und der thron erbebte. Die *ḥūrī*'s traten aus ihren schlössern, und düfte verbreiteten sich. Zu *Riḍwān* wurde gesagt: Ziere das höchste paradies, nimm den vorhang weg vom palaste. Sende nach *ʾĀmina*'s wohnung von den vögeln Edens eine schar, damit sie aus ihren schnäbeln eine perle fallen lassen. Und als sie Muhammed geboren, sah *ʾĀmina* ein licht, von ihm erglänzten die schlösser Basra's. Die engel standen um sie herum und breiteten ihre flügel aus. Die engelreihen, die lobsingenden, senkten sich herab und erfüllten tal und hügel.»[5] Einige jahre später hat der grosse mystiker *Ibn al-ʿArabī* den bericht des *ʾAbū Nuʿajm* in sein buch *Muḥāḍarat al-ʾabrār* (II, 6 f.), eine sonderbare blumenlese von legenden, geschichtlichen notizen, erbaulichen anekdoten und paränesen, wortgetreu aufgenommen. Der um 900 schreibende verfasser der *Mawāhib*, der die erzählung ebenfalls mitteilt, erklärt den *ḥadīṯ* für sehr schwach (*šadīd al-ḍaʿf*) und erwähnt, dass er bestritten und missbilligt worden ist.

---

[1] In späterer zeit hat man sogar die fabel erfunden, dass, als er den *ʾIḥjāʾ* zum scheiterhaufen verurteilt hatte, *Ǵazālī* gegen ihn Gott anrief. Er ist auch am selbigen tage plötzlich im bade gestorben. Andere sagen, dass ihn der kalif *Mahdī* töten liess, was ebenfalls die folge von *Ǵazālī*'s *duʿāʾ* gewesen wäre. *Šaʿrānī, Lawāqiḥ al-anwār* I, 21.

[2] *Šifāʾ* I, 305.

[3] *Hamzijja* I, 26, erwähnt *hawātif*, die seine geburt verkünden.

[4] Er rühmte sich, dass durch seine predigten mehr als hundert tausend menschen sich zu einem frommen leben bekehrt hatten. Huart, La littérature Arabe 315.

[5] *Ibn al-Ǵauzī, Maulid al-nabī* 8.

Qasṭallānī's kommentator meint, der verfasser habe ihn nur aufgenommen, weil er in den maulid-werken sehr häufig vorkomme.[1]

Es ist bei alledem zu bemerken, dass es ein ṣūfischer und zwar ein] sonst angesehener gelehrter ist, der es wagt als der erste eine solche legende in umlauf zu setzen.

Auch der obenerwähnte prolog im himmel in der nacht der empfängnis tritt in verbindung mit dem namen eines ṣūfī's auf. Es ist der bekannte *Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī* — ein mystiker vom gemässigten typus, i. j. 201 zu Tustar in *Ḫūzistān* geboren, gestorben 273 in Basra, nach dem *al-Ḫaṭīb al-Baġdādī* (gest. 463, berühmt als traditionskritiker und als chronist Basra's) folgenden bericht wiedergibt: »Als Allah Muhammed in dem mutterleibe *ʾĀminas* schaffen wollte — es war eine freitagsnacht im monat regeb — befahl Allah dem paradieswärter *Riḍwān* die pforten des himmels aufzutun, und es rief eine stimme im himmel und auf erden: Das verborgene, wohlverwahrte licht, aus dem der leitende prophet entstehen wird, ruht im schosse *ʾĀmina*'s. Dort wird seine schöpfung vollendet, und dann zieht er hinaus zu den menschen, ein freudenverkünder, ein warner.[2]» Ein bericht *Kaʿb*'s schildert dieselben ereignisse folgenderweise: »Es wurde gerufen in den gegenden des himmels, in den ländern der erde: Siehe, das verborgene licht, aus dem der gesandte Gottes entstehen wird, ruht im leibe seiner mutter. Heil, heil! Und am morgen lagen alle götzen der welt umgestürzt. Qurejš hatte damals ein schweres jahr und litt viel bedrängnis. Es fing aber die erde an zu grünen, und die bäume trugen gute früchte, und das jahr, in dem Muhammed geboren wurde, wurde genannt das siegesjahr, das freudenjahr» (ib.).

In den angeführten legenden ist, wie man sieht, eine recht schöne sammlung von den erbkleinodien der alten mythologie zusammengebracht, um den propheten, der sich so entschieden gegen das sinnenfällig wunderbare gewehrt hatte, zu schmücken. Die einzelnen züge könnten uns an manche verschiedene sagenkreise erinnern: die umgestürzten throne erinnern an die rabbinische vorstellung, dass, als Thora Israel gegeben wurde, alle könige der erde

[1] *Mawāhib* I, 127, 133, 136. *Qasṭallānī* hat die legende aufgenommen aus einem *Kitāb al-saʿāda wa-l-bušrā* (wohl mit dem 804 ins arabische übertragenen *Sifr al-saʿāda* des *Fīrūzābādī*, Br. II, 183, identisch), der sie seinerseits von dem *Muʿǧam al-kabīr* des *ʾAbū Saʿīd ʿAbdalraḥmān al-Nīsābūrī* hat.

[2] *Qasṭallānī*, *Mawāhib* I, 124.

in ihren palästen erbebten[1]; die einsamkeit der gebärenden an die verlassene mutter des griechischen heros, an die göttermutter Hathor, die den jungen Horus in einsamkeit nährt[2] — auch die christliche legende legt darauf gewicht, dass Maria und Joseph bei der geburt des Christkindes allein waren[3]; das freuden- und siegesjahr, das in finsterer zeit heranbricht, an die lobgesänge auf die glückbringende geburt des kulturheros, wie sie zu ehren Sargons oder Augustus' gesungen wurden; die umgestürzten götter an das Evangelium Infantiæ. Aber das ganze erinnert in geradezu auffallender weise an die legende von der geburt Buddhas. Auch hier gibt zuerst der augenblick der empfängnis ein im himmel gefeiertes und auf erden durch viele wunder ausgezeichnetes vorspiel. Die welten erbeben, der himmel ist erfüllt von duftenden blumen, es tönen ätherische klänge, und ein unermessliches licht erglänzt. Auf der erde herrscht helle freude: blinde werden sehend und taube hörend, die ketten der gefangenen fallen ab, die wilden tiere sind nicht mehr scheu.[4] Statt *ḥūrī*'s hat die indische erzähling die zehn millionen töchter der Nagas, die sich mit pfauenschwänzen fächelnd in der luft zeigen.[5] Es kommt die heilige stunde der geburt. Die mutter ist allein, nur von göttlichen gehilfen umgeben. Es wird gewicht darauf gelegt, dass der Bodhisattva von keinem menschlichen geschöpf berührt wurde, es waren die götter die ersten, die ihn empfingen.[6] Den männern mit den wasserkrügen entsprechen Nanda und Upananda, beide könige der Nagas, die sich auf dem himmelsgewölbe zeigen und zwei ströme mit kaltem und warmem wasser auf Bodhisattva giessen. Statt der seidenen decke, die zwischen himmel und erde ausgespannt wird, hören wir von einem kostbaren schirm, der in der luft gehalten wird. Mehrere hunderttausend göttersöhne kommen mit riechwasser und blumen das kind zu waschen. Vier erzengel nehmen es in ein goldenes netz auf und legen es auf eine decke von dem feinsten

[1] Weber, Jüdische theologie 15.

[2] E. Petersen, Die wunderbare geburt des Heilandes, Rel. Volksb. I: 17, 15.

[3] Ascensio Jes. 11 (bei Henneke 304). Man merke, wie dieser zug unsrer legende den sonstigen berichten widerspricht, die oft eben die erzählungen der hebammen wiedergeben wollen. Vgl. z. b. *'Abū Nu'ajm*, *Dalā'il al-nubuwwa* 40.

[4] Jātaka I, 50 ff.; in Fr. religionsurkunden II, 267.

[5] Lalita Vistara 74. [6] Ib. 78.

tuch aus Benares.[1] Um die erde geführt werden, um huldigung zu empfangen, brauchte freilich der Bodhisattva nicht, denn »sofort als er geboren war, wurde das göttliche auge bei ihm hervorgebracht«; dadurch sah er über alle welten, sah ihre dörfer, städte und provinzen und hauptstädte; er erkannte völlig alle gedanken und verhältnisse aller geschöpfe. Und in allen welten fand er keinen, der seinesgleichen wäre. Eine derartige geistige besitznahme kennt ja auch die muslimische legende. Nach einem bericht hielt Muhammed ein in viele falten gelegtes tuch in der hand, und eine stimme rief: »*Baḫ*, *baḫ* (bravo, bravo). Muhammed hält die ganze erde in der hand, es bleibt kein geschöpf auf ihr, das nicht in seinen griff gehorchend eingehe.[2]«

Man wird hier kaum bezweifeln können, dass nicht nur unbestimmte anklänge an eine fremde legende, sondern eine direkte entlehnung vorliege. Darauf weist ja auch die tatsache hin, dass die ersten literarischen belege unsrer legende den östlichen teilen der arabischen kulturwelt entstammen. Die eigentümlichkeit, dass die ähnlichkeit besonders in der äusseren inszenierung bis auf einzelne requisite besteht, legt den gedanken nahe, dass etwa eine bildliche darstellung die entlehnung unterstützt habe.

Man mag noch so überzeugt sein, dass die frommen erdichtungen, die den propheten weit über das mass des menschlichen erheben, durch jahrhunderte in der religiösen entwicklung ein ziemlich unbeachtetes dasein gefristet haben, ja dass selbst ihre aufnahme in angesehene traditionswerke keineswegs bedeutet, dass sie einen teil des verbindlichen islamglaubens ausgemacht hätten; es ist indessen nicht zu bestreiten, dass sie allmählich einen verhängnisvollen einfluss ausgeübt haben. Sind sie anfangs nur für das märchenhungernde volk oder für eine laienfrömmigkeit geschaffen, die es mit den dogmatischen folgerungen wenig genau nimmt, es kommt doch eine zeit, wo selbst die theologie sich dieser fremdenkinder des Islam annimmt. Vor allem war es die mystik — die mit der populären frömmigkeit in inniger fühlung stand und darum auch das volk für sich erobert hat — die es fertig brachte, diese schöpfungen des volksglaubens sich anzueignen. Durch ihre interpretative methode konnte sie die wunder auf etwas tatsächliches zurückführen: die inneren erlebnisse der seele; durch ihre idealistische philosophie wusste sie zu beweisen, dass die gereinigte seele die macht habe über die wesenlose

[1] Jātaka a. a. o. 269. [2] *Mawāhib* I, 135.

aussenwelt frei zu schalten. Und bei ihrer vorurteilsfreien haltung gegenüber dem äusserlich fremden, wo es nur innerlich verwandt war, machte sie sich wenig daraus, dass die folgerungen bedenklich nahe an das im Islam so oft gerügte christianisieren im glauben an den propheten streiften, oder sogar diese grenze überschritten.

Von den prophetenlegenden ist keine in der obigen hinsicht so folgenschwer geworden wie die erzählung von der **himmelfahrt.** Ist es wirklich wahr, dass Muhammed im höchsten himmel seinen Herrn geschaut habe, da hat er schon in diesem leben eine stufe erreicht, eine transfiguration erlebt, wie sie gewöhnlichen menschen erst in der jenseitigen herrlichkeit zu teil werden kann. Hat er wirklich mit seinem Herrn gesprochen und von ihm unsagbare geheimnisse mitgeteilt erhalten, dann ist seine bedeutung keineswegs damit erschöpft, dass er die übergabe des göttlichen wortes vermittelt hat; die höchste wahrheit muss vielmehr irgendwie durch persönlichen anschluss an ihn gewonnen werden. Ist er wirklich dort vor dem angesicht des Herrn für sein volk eingetreten, hat er es gewagt, seinen wert bei ihm für seine gemeinde zu verwenden, dann ist sein mediatorisches wirken, seine *wasīla*, nicht auf die — nach koranischer anschauung übrigens in ihrer wirkung ziemlich problematische — fürbitte am jüngsten tage beschränkt: mehr als auf werke von fraglicher geltung muss man auf die zugehörigkeit zur gemeinde des vor allen begnadigten propheten bauen.

Eine anregung zur weiterentwicklung der himmelfahrtlegende in immer mehr phantastische transzendenz hat die verknüpfung der jüdisch-christlichen himmelfahrterzählung mit der im Koran (S. 53: 1 ff.) geschilderten vision des propheten gegeben.[1] Ein beispiel mag veranschaulichen, was sich die erzähler in jener richtung erlaubt haben. *'Abū-l-Rabīʿ b. Sabʿ* erzählt in seinem buche *Šifā' al-ṣudūr:* »Es sagte der prophet: Gabriel kam und reiste mit mir durch die himmel, bis wir an einen ort kamen, wo er stehen blieb. Ich sagte zu ihm: Ist wohl dies ein ort, wo der freund seinen freund verlassen darf. Er antwortete: Wenn ich weiter ginge, würde mich das licht verbrennen. Ich sagte: Hast du

[1] Ursprünglich (Caëtani, Annali I, 229) ist sie nicht. *Ibn 'Isḥāq* kennt sie noch nicht; vielleicht auch nicht *Ibn Saʿd* I, 143, und *Buḫārī*, *Kit. bad' al-ḫalq*, bāb 15, obgleich sie Muhammed die *sidrat al-muntahā* im himmel schauen lassen. Die verknüpfung liegt vor bei *Buḫārī*, *Kitāb al-tauḥīd*, bāb 37, 3 und bei *Ṭabarī*, Annales I, 1157, *Tafsīr* XV, 4.

denn eine bitte an deinen herrn? Er sagte: Bitte, dass er mich meinen flügel auf die brücke für deine gemeinde ausbreiten lasse, damit sie darüber passieren können. Dann wurde ich in das licht hineingeworfen, und ich drang durch siebzig tausend vorhänge, von welchen keiner dem anderen ähnlich war. Und die fühlung mit jedem wesen, engeln wie menschen, wurde mir abgeschnitten, so dass ich die furcht vor der einsamkeit empfand. Da rief mich jemand mit der stimme *'Abū Bekr's:* Bleibe, siehe dein Herr betet. Ich dachte bei mir selbst: ist mir wohl *'Abū Bekr* vorangegangen? Da hörte ich den Hohen, den Höchsten rufen: Nahe, du bester der geschöpfe, nahe, o *'Aḥmed*, nahe, o Muhammed, damit der freund sich nähere. Und es nahte mir der Herr, bis ich war, wie es im Koran (S. 53: 8—9) heisst: Er nahte und senkte sich herab, bis er in der nähe von zwei bogenlängen kam oder noch näher. Und mein Herr stellte mir eine frage, ich vermochte aber nicht zu antworten. Da legte er seine hand zwischen meine schultern: — [das ist gesagt] ohne eine aussage über das wie und ohne räumliche begrenzung (*bilā takjīf wa-lā taḥdīd*) — und ich fühlte ihre kühle bis in meine brustwarzen. Und er offenbarte mir[1] das wissen der früheren und der späteren. Und er lehrte mich ein wissen, das er mich verbergen hiess, weil kein anderer als ich es zu ertragen vermag. Er lehrte mich ferner den Koran, so dass mich Gabriel nur noch daran zu erinnern brauchte. Er lehrte mich auch ein wissen, das ich meiner gemeinde verkünden sollte.» Muhammed bekam auch zu wissen, dass das gebet seines Herrn darin bestehe, dass er sagt: Preis sei mir! Meine barmherzigkeit geht meinem zorn voran. Gottes gebet ist eine barmherzigkeit für den propheten und seine gemeinde. Die stimme *'Abū Bekr's* war die eines engels, den Gott in der gestalt des freundes geschaffen hatte, aus lauter güte gegen Muhammed. Die bitte Gabriels, sagt Allah, will ich erhören, aber nur für denjenigen, der dich liebt oder dein genosse ist.[2]

Die schon im Koran belegte vorstellung, dass die wohnung Gottes durch einen vorhang (talm. *pargōd*) von derjenigen der

[1] *'auratani* 'liess mich erben' ist die bezeichnung für die mitteilung des esoterischen wissens, das der *murīd* von dem šejḫe erbt. Später wird es verstanden von der überführung des wissens durch die mystisch-persönliche beziehung zwischen beiden. Offenbar ist aber der ausdruck ursprünglich in šī'tischen kreisen geprägt worden. Der 'imām erbt das wissen seiner vorgänger gleichzeitig mit der 'imām-würde.

[2] *Mawāhib* VI, 107—109.

gerechten geschieden sei, ist bekanntlich jüdischer provenienz. Unsere erzählung erinnert an den talmudischen glauben auch darin, dass sie den engel hinter Muhammed auf dem wege zur nähe Gottes zurückbleiben lässt. Nach dem talmud kommen die gerechten bis an den vorhang, den sie hier freilich nicht passieren dürfen, und hören die worte Gottes; die engel aber müssen erst die gerechten darüber fragen.[1] Der Gott, der seine gebete verrichtet, gehört auch demselben vorstellungskreis an.[2]

Aus derselben quelle teilt *Qasṭallānī* auch die folgende erzählung mit. Von engeln begleitet passiert Muhammed durch siebzig vorhänge, jeder von ihnen hatte den durchmesser einer reise von fünfhundert jahren — so veranschaulicht sich die volksphantasie Gottes transzendenz. Dann kam er an den thron. »Da nahte mir Gott mit seiner kraft, seiner stärke und seiner ganzen gnade dort bei dem throne, und ich sah was zungen nicht aussprechen können. Und ich bat meinen Herrn, dass er mir mit festigkeit begnaden wolle, damit er mir seine gnade voll erweisen könne. Da fiel ein tropfen von dem throne herab und kam auf meine zunge, und nie schmeckte ich etwas süsseres. Durch ihn gab mir Allah das wissen der früheren und der späteren, und das licht des thrones bedeckte meine augen, so dass ich nichts sah mit meinen augen, sondern ich sah mit meinem herzen, ich sah nach hinten wie nach vorne.»[3]

Das sind nun freilich die letzten blüten der art. Aber schon bei *Ṭabarī*[4] begegnen wir einer ähnlichen form der legende: »Ich sah, erzählt Muhammed, meinen Herrn in der schönsten gestalt. Er fragte mich: Weisst du, worüber die höchste versammlung streitet? Ich antwortete: Nein, o Herr. Da legt er seine hand zwischen meine schultern, und ich spürte ihre kühle bis in meine brustwarzen, und ich wusste, was im himmel und auf erden ist. Ich sagte zu ihm: Herr, du hast *'Ibrāhīm* zum freund genommen und hast mit *Mūsā* gesprochen. [Was willst du denn für mich tun?] Er antwortete: Habe ich nicht deine brust erweitert und deine last abgeworfen? Und er offenbarte mir geheimnisse, die ich auch nicht mitteilen darf. Es heisst: das herz hat ihn nicht belogen, d. i. er schuf das licht meines blickes in meinem herzen, so dass ich ihn mit dem herzen sah».[5]

[1] Weber, Jüdische theologie 163. [2] Vgl. Berachot 7 a.
[3] *Mawāhib* VI, 109—110. [4] *Tafsīr* XXVII, 26.
[5] Als ein traumgesicht des propheten wird die tradition schon in *'Aḥmed*'s *Musnad* erzählt: Goldziher, Vorlesungen über den Islam 124.

Man braucht natürlich nicht in zweifel zu sein über die herkunft dieser letzten form der himmelfahrtlegende. Das wissen, das dem gesandten auf einmal durch mystische übertragung verliehen wird, aus dem er seine gemeinde belehrt, das meiste aber für sich und die auserwählten behalten muss, das ist die vorstellung von dem *'imām*, der die göttliche weisheit auf einmal in sein wesen aufgenommen hat. Einen direkten beweis dafür, dass man eben in šī'itischen kreisen sehr früh von einer solchen himmlischen investitur gefabelt hat, besitzen wir in einer notiz von *'Abū Manṣūr al-'Iǧlī*, der ursprünglich ein anhänger des *Muḥammed b. 'Alī al-Bāqir*, des enkels *al-Ḥusajn*'s, war. Als *al-'Iǧlī* später sich das 'imāmat anmasste, gab er vor, dass er zum himmel aufgestiegen sei und Gott gesehen habe, der seine hand ihm aufs haupt legte und sagte: Mein sohn, verkünde meine botschaft! Auf den zusammenhang dieser form der legende mit hellenistischen vorstellungen werden wir noch zurückkommen.[1]

Das kritische bewusstsein wissenschaftlich orientierter geister hat in allen zeiten anstoss an der himmelfahrtlegende genommen, und der streit über dieselbe scheint auf die ersten generationen zurückzugehen. Dass die mu'taziliten nicht der realistischen deutung haben beipflichten können, ist selbstverständlich. Wir erfahren, dass man gegen dieselbe u. a. eingewandt hat, dass wenn man vom menschen spreche, so sei damit der geist gemeint, denn er ist das bleibende und wesenhafte im menschen, das substrat des stets wechselnden und veränderlichen körpers. Wenn es also heisst: »Er reiste mit seinem diener» (S. 17: 1), so ist darunter der geist seines dieners zu verstehen.[2] Das ist mu'tazilitische denkweise. Bekanntlich lehrte *al-Naẓẓām*, dass der mensch eigentlich der geist des menschen sei. Was man sieht, ist nicht der mensch, sondern dessen körper. Der geist ist ein astralkörper (*ǧism laṭīf*), der den dichten materiellen körper als dessen lebensprinzip durchdringt.[3]

Die nächstliegende möglichkeit, glauben und wissen in diesem punkte zu vereinigen: das ganze als ein traumgesicht zu verstehen, musste versagen, wenn man die primitive art verlassen hatte, die träume als wirkliche erlebnisse der seele zu fassen.

---

[1] *Al-Baġdādī*, *Kitāb al-farq bajn al-firaq* 214, *Šahrastānī* I, 205. Eine ganz ähnliche šī'itische legende von der himmelfahrt Muhammeds finden wir auch in der tat bei *al-Kulīnī*, fol. 78 a.

[2] *Mafātīḥ* V, 544.

[3] *Al-Baġdādī*, *Kitāb al-farq* 117.

Auch der ausweg, den *Ibn 'Isḥāq*[1] gefunden hatte, dass die träume der propheten doch immerhin offenbarung und wahr seien, oder dass der prophet eigentlich nie geschlafen habe — er schlief mit dem auge, aber das herz blieb wach — hat nicht die zweifel beruhigen können. Es galt vielmehr zu beweisen, dass die himmelfahrt »eine wirkliche reise mit geist und körper» gewesen sei, wenn man sie nicht als eine unwirkliche traumphantasie abgefertigt wissen wollte. Da schienen sich indessen die schwierigkeiten zu häufen. Hiess es nicht im Koran selbst (S. 17: 62): »Wir machten das gesicht (*ru'jā*), das wir dich schauen liessen, zu einer versuchung» u. s. w. Das war von anfang an der sturmbock der gegner. Noch in späterer zeit hielten philologen wie *Ibn Mālik* und *al-Ḥarīrī* den theologen vor, dass *ru'jā* (gesicht) und *ru'ja* (sehen) nicht dasselbe sei, und wenn diese mit der anführung einer zeile aus *Mutanabbi'* erwiderten, erklärten sie es kaltblütig für einen sprachfehler.[2] Im gefühl der unausweichbarkeit jener einwendung hat man es auch versucht, die angeführte stelle anders zu deuten, z. b. von einem gesicht, in dem Muhammed seinen künftigen einzug in Mekka geschaut habe.[3] Andere glaubten die behauptung bestreiten zu können und wiesen auf analogien wie *qurbā* und *qurba*, oder man erklärte, durch die verzweiflung erfinderisch geworden, dass es, weil es ein nächtliches erlebnis gewesen und schnell wie ein traum vergangen wäre, ein traumgesicht genannt werden könnte. Die zweite hauptstütze der anhänger der traumhypothese war die tradition *'Ā'iša*'s, dass Muhammeds körper nicht vermisst wurde. Die realisten erklärten, dass man die wahrheit dieser tradition bezweifeln müsse. *'Ā'iša* muss sie erst aus zweiter hand haben. Übrigens, brauchte sie sich denn so energisch der behauptung zu widersetzen, dass Muhammed im himmel seinen Herrn gesehen habe, wenn nach ihrer ansicht die himmelsreise ein traum gewesen wäre?[4]

Die realistische auffassung scheint schon früh in orthodoxen kreisen als die einzig richtige gegolten zu haben. Bei *Buḫārī*[5] erklärt *Ibn 'Abbās*, dass die nachtreise »ein gesicht mit dem auge», also kein traum gewesen sei. *Ṭabarī* tritt entschieden für dieselbe meinung ein und sucht sie folgenderweise zu begründen. 1. Es heisst, dass Gott seinen diener reisen liess, nicht seinen

---

[1] BH. I, 198; *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 13.
[2] *Mawāhib* VI, 3.
[3] Vgl. *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 72.
[4] *Šifā'* I, 157.
[5] *Tafsīr* zu S. 17: 62.

geist. 2. Ein traumgesicht hätten die götzendiener nicht zu verneinen gebraucht. 3. Er liess ihn auf *Burāq* reisen — auf reittieren werden körper und nicht geister getragen. Huldigt man einer anderen meinung, wird ja die reise nur »ein traum, wie ihn die träumenden schauen«.[1] Dies soll auch *Ibn Ḥanbal*'s ansicht gewesen sein, und sie wird »von den meisten späteren rechtsgelehrten, traditionalisten, theologen und exegeten« geteilt.[2] Indessen hatte die entgegengesetzte meinung immerhin so gute traditionelle stützen, dass einige skrupulöse literalisten zu einem ausweg gegriffen haben, der auch bei harmonistischen bestrebungen in der christlichen exegetik öfters versucht worden ist, indem sie erklärten, es handele sich um zwei verschiedene reisen, zuerst eine im traum und dann eine andere im wachen zustande. Der prophet brauchte, meinte *'Abū Bekr Ibn al-'Arabī* (gest. 566, nicht der mystiker), eine solche vorbereitung, damit er auf jene offenbarung gefasst sei, die das menschliche vermögen soweit übersteigt. Darin zeige sich die güte seines Herrn, der es ihm leicht machen wollte. Derselben meinung waren auch *'Abdalraḥmān b. al-Ḥasan al-Nīsābūrī* (gest. 307) in seinem buche *Šaraf al-muṣṭafā* und *Nawawī* (gest. 641). Dies, sagt *Ibn Qajjim-al-Ǧauzijja*, ist die methode der schwachen der *ẓāhirit*'en. Wenn sie in einer erzählung ein einziges wort finden, das dem gange der parallelen erzählungen widerspricht, flugs machen sie daraus eine besondere begebenheit.[3]

Noch viel heftiger entflammte der streit über eine andere frage, die im grunde dasselbe problem, nur in etwas andersartiger formulierung darstellt: die, ob Muhammed, wie dies in den erzählungen im allgemeinen vorausgesetzt zu sein scheint, wirklich seinen Herrn gesehen und mit ihm persöhnliche unterhaltung gepflogen habe. Hier wie so oft in theologischen kämpfen erscheint leicht den unbeteiligten der ganze streit kleinlich und unwesentlich. Und doch haben die teilnehmer selbst sicher empfunden, dass eben in diesen formeln tiefere und umfassendere gegensätze sich zugespitzt haben. In der tat ist die entwicklung der streitfrage für die islamische gottesauffassung wie für die schätzung des propheten von grosser bedeutung.

---

[1] *Tafsīr* XV, 13.
[2] *Šifā'* I, 151.
[3] *Mawāhib* VI, 6 u. f.

Die ermittlung des geschichtlichen fortganges dieser entwicklung wird wie immer dadurch erschwert, dass beide parteien dieselben autoritäten für ihre meinung anzuführen wissen.

Dass in betreff der genossen behauptung schroff gegen behauptung steht, ist wenig befremdend. Wie sich die eine partei auf die bekannte tradition *ʿĀʾiša*'s,[1] dass ihr das haar sträube aus entsetzen vor der behauptung, dass Muhammed seinen Herrn gesehen habe und ein esoterisches wissen empfangen habe, so berief sich die andere vor allem auf *Ibn ʿAbbās*. *Ibn ʾIsḥāq* hat erzählt: *Ibn ʿUmar* sandte zu *Ibn ʿAbbās* und liess ihn fragen, ob Muhammed seinen Herrn gesehen habe. Er antwortete: Ja, er sah ihn sitzend auf einem throne, von vier engeln in gestalten von mensch, löwe, stier und adler getragen.[2] Einmal besprach *ʿIkrima* diese frage mit *Ibn ʿAbbās*. Dieser sagte: »Muhammed hat seinen Herrn gesehen». »Heisst es denn nicht: die blicke erreichen ihn nicht,» entgegnete *ʿIkrima*. »Wehe dir,» versetzte *Ibn ʿAbbās*, »das ist wenn er sich mit seinem licht, das (lauter) licht ist, offenbart.» Es trafen *Ibn ʿAbbās* und *Kaʿb al-ʾAḥbār* zusammen. *Ibn ʿAbbās* sagte: »Wir *Banū Hāšim* sagen, dass Muhammed seinen Herrn gesehen habe. »Da rief *Kaʿb: Allāh ʾakbar*, so dass es in den bergen widerhallte und sagte: Allah hat das schauen und die unterhaltung zwischen Muhammed und *Mūsā* verteilt. Dieser hat mit ihm gesprochen, und jener sah ihn, doch nur mit seinem herzen.»[4] Die meinung der erzählung ist, dass *Ibn ʿAbbās* die entgegengesetzte ansicht hegte.[5] Aber nun wird von diesem selben *Ibn ʿAbbās* wiederholt erzählt, Muhammed habe seinen Herrn »mit dem herzen» gesehen.[6]

Schlimmer ist es, dass auch spätere autoritäten dasselbe doppelgesicht zur schau tragen. Das gilt vor allem *ʾAḥmed b. Ḥanbal*. *Al-Ḥasan b. ʾAbī Ṭālib al-Baġdādī* (gest. 439) erzählt in seinem *Kitāb al-sunna* von *ʾIsḥāq b. Manṣūr al-Marwazī* (gest. 251): »Ich sagte zu *ʾAḥmed*: Man behauptet, dass *ʿĀʾiša* gesagt habe: Wenn jemand wähnt, dass Muhammed seinen Herrn gesehen habe, das ist eine grobe lüge wider Allah. Womit soll man ihre

[1] *Buḫārī*, *Kit. al-tafsīr* zu S. 53 (*Muslim*, *Kit. al-ʾīmān*) I, 63; *Tirmiḏī* (*Kit. al-tafsīr*) II, 223.
[2] *Al-Ḏahabī*, *Mīzān al-ʿtidāl* II, 342.
[3] *Tirmiḏī* (*Kit. al-tafsīr*) II, 223.
[4] *Šifāʾ* I, 159.
[5] So nach *ʿAlī al-Qārī*, *Šarḥ ʿalā-l-Šifāʾ* I, 420.
[6] *Muslim* (*Kit. al-ʾīmān*) I, 63.

worte zurückweisen? Er antwortete mit den worten des propheten: Ich sah meinen Herrn. Seine worte sind grösser als die ihrigen.»[1] *Al-Naqqāš* (gest. 351) erzählt, dass *Ibn Ḥanbal* gelehrt habe: »Meine ansicht is nach dem *ḥadīṯ* des *Ibn ʿAbbās*: Mit seinem auge. Er sah ihn, er sah ihn, rief er, bis ihm der atem ausging.» Dagegen steht nun die nackte bestreitung. Nach anderen hat nämlich *Ibn Ḥanbal* gesagt: »Er sah ihn mit seinem herzen,» und er scheute sich (*ǵabuna*) vor der ansicht, dass jemand Gott in der welt mit seinen augen schauen könne.[2] Und *Ibn Qajjim* tadelt in *al-Hudā* diejenigen, die da meinen, dass Muhammed seinen Herrn mit dem auge gesehen habe. *ʾAḥmed* sei für eine solche anschauung keine autorität, denn einmal sagt er unbestimmt: »er sah ihn,» ein zweites mal sagt er: »er sah ihn mit seinen herzen.» Einige spätere theologen erzählen von ihm: »Er sah ihn mit seinen augen, das ist aber eine explikation (*taṣrīf*) der erzähler.»[3] Mit der letzten behauptung mag *Ibn Qajjim* im recht sein, aber es fragt sich, ob nicht diese *taṣrīf* doch die wirkliche meinung *Ibn Ḥanbal*'s treffe. Ein *taʾwīl* wie »mit seinem herzen» wäre jedenfalls bei seiner ganzen anschauung höchst befremdend. *Ibn Qajjim* selbst ist offenbar in dieser frage anderer meinung gewesen als sein meister *Ibn Tajmijja*, der — obgleich er die volksmärchen als lügen verwirft, die Muhammed seinen Herrn hier oder dort in der umgegend von Mekka schauen lassen und keinen anstoss daran nehmen Gott auf der erde wandelnd darzustellen (»wenn sie einen grünen flecken sehen, sagen sie: das ist der platz, wo sein fuss getreten hat»[4]) — doch als die meinung »der meisten sunnagelehrten» behauptet, dass Muhammed bei der himmelfahrt Gott gesehen habe, und die tradition *ʿĀʾiša*'s scharf angreift.[5]

Jedenfalls sind es nicht nur die muʿtaziliten, die eine ablehnende haltung in dieser frage eingenommen haben. Es gibt eine stattliche reihe von exegeten der älteren zeit schon, die derselben meinung gewesen zu sein scheinen.[6] Das ist auch aus dem umstand ersichtlich, dass man oft ausdrücklich erklärt, die bestreitung gelte nicht die »visio beatifica» im jenseits, gegen

---

[1] *Mawāhib* VI, 138. [2] *Šifāʾ* I, 159.

[3] *Mawāhib* a. a. o.

[4] In dieser form hat der islamische volksglaube die alte semitische vorstellung von dem »lande Baals» aufbewahrt.

[5] *Ibn Tajmijja*, *Al-waṣijja al-kubrā*, *Rasāʾil* I, 280.

[6] Goldziher, Islam fordom och nu, studier i korantolkningens historia 63

welche sich die muʿtaziliten besonders gewandt haben. Der ʾimām *Mālik* sagte: »In der welt wird Allah nicht gesehen, denn er ist ewig (*bāqī*), und das vergängliche kann das ewige nicht schauen. Im jenseits aber wird das ewige den ewigen schauen, wenn wir einen unvergänglichen blick erhalten haben.»[1]

Die stellung der ʾašʿariten zu unsrer frage ist schwankend und unsicher. *Qāḍī ʿIjāḍ* behauptet, dass *al-ʾAšʿarī* selbst und viele von seinen jüngern gelehrt hätten, dass Muhammed seinen Herrn mit seinem blicke und seinem leiblichen auge (*ʿajn raʾsihi*) geschaut habe.[2] In einem kurzen glaubensbekenntnis, das Macdonald[3] übersetzt hat, beweist *al-ʾAšʿarī* selbst aus S. 7: 139, dass Gott in dieser welt nicht gesehen werden kann. Wenn er ferner sagt: »Wir halten die himmelfahrt des propheten für wahr und viele traumgesichte für wahr,» scheint ja aus der zusammenstellung hervorzugehen, dass er die reise als eine wahre vision betrachtet habe. *Ibn Fūrak* (gest. 406) berichtet, dass von *al-ʾAšʿarī* in dieser frage zwei verschiedene ansichten überliefert worden sind.[4] Der mystiker *al-Qušajrī*, der auch der ʾašʿaritischen theologie gehuldigt hat, hielt daran fest, dass Gott in dieser welt »auch nicht auf dem wege der *karāma*» gesehen werden könne.[5] Die späteren ʾašʿariten haben insofern diesen standpunkt aufgegeben, dass sie das gottesschauen in der welt jedenfalls für möglich halten. Es war bekanntlich eine wichtige errungenschaft der ʾašʿaritischen dogmatik, dass sie zu beweisen wusste, dass das seligmachende gottesschauen im jenseits nicht der vernunft widerstreitet. Der beweis gilt aber auch für die möglichkeit desselben in dieser welt. Denn die möglichkeit gesehen zu werden kommt akzidenzen und substanzen als entitäten zu. Jedes seiende kan demnach als sichtbar gedacht werden, auch stimmen, gerüche u. s. w. Obgleich Gott freilich das gewohnheitsmässige naturgeschehen anders verlaufen lässt, ist es keineswegs unmöglich, dass er uns das vermögen diese dinge zu sehen schaffen könne.[6] Denn schon das gewöhnliche sehen kommt ja nur durch eine schöpfung Gottes zu stande. Die art unseres erkennens, die wir sehen nennen, bedeutet im vergleich mit der phantasievorstellung ein mehr von deutlichkeit (*zijāda fī-l-inkišāf*). Dieses erkennen beruht nun nicht, wie die philosophen meinen, auf die

[1] *Mawāhib* VI, 132.
[2] *Šifāʾ* I, 160.
[3] Muslim Theology 296 ff.
[4] *Mawāhib* VI, 133.
[5] Ib. 132.
[6] *Al-ʾĪǧī*, *Kitāb al-mawāqif*, ed. Sørensen 86.

eindrücke auf unsre pupillen und ist weder durch solche eindrücke, noch durch das licht oder die gegenüberstellung (*muqābala*) bedingt, sondern wird von Gott jedesmal geschaffen.[1] Demgemäss hält nun z. b. *Qāḍī ʿIjāḍ* daran fest, dass man es für möglich ansehen muss, dass der prophet schon in diesem leben Gott gesehen habe. Ob nun aber diese mögligkeit auch in dem falle des propheten wirklichkeit geworden, dafür gibt es keinen entscheidenden beweis. Kein text des göttlichen buches stützt die annahme, denn die verse aus der sure *al-Naǧm*, die man anzuführen pflegt, sind von alters her gegenstand des streites und lassen verschiedene deutungen zu; es gibt auch nicht eine entscheidende auf den propheten zurückgehende tradition davon. Allah der Höchste vermag das fassungsvermögen des blickes im herzen zu schaffen oder wie er will. Darum, wenn uns ein deutlicher *ḥadīṯ* in dieser frage kommt, ist es unsere pflicht ihm zu folgen, da es keine ungereimtheit bedeutet und die vernunft keine hindernisse dafür kennt.[2] Interessant ist es, dass die ʾašʿariten zu der formel des älteren rationalismus (*fī-l-qalb*) zurückkehren, ihr aber durch die theorie des von Gott geschaffenen sehens eine neue bedeutung verleihen. So *Faḫr al-dīn* (der doch in gewisser hinsicht eine mehr positive haltung als *Qāḍī ʿIjāḍ* einnimmt): »Texte sind uns gekommen, dass der prophet seinen Herrn mit seinem herzen gesehen habe. Er tat sein herz in das auge oder das auge in das herz. Und warum nicht? Es ist die ansicht der sunna-leute, dass das sehen durch den willen [Gottes] und nicht durch das vermögen des menschen zu stande komme. Wenn Gott das wissen durch das auge kommen lässt, nennen wir es sehen; wenn es durch das herz kommt, erkennen (*maʿrifa*). Allah vermag ein organ des erkennens im auge wie im herzen zu erschaffen. Über das wirkliche eintreffen des gotteschauens bei unsrem propheten sind aber die genossen verschiedener ansicht gewesen.»[3]

Die massiv antropomorphe gottesauffassung des ältesten Islam ist aber sehr früh und keineswegs nur aus rationalistischen rücksichten beanstandet worden. Die legenden, die unbefangen von der persönlichen begegnung des propheten mit seinem Gotte reden, stellen also volksglauben, nicht theologische lehre dar. Erst das ʾašʿaritentum hat dieser krassen gottesvorstellung, der inzwischen der volkstümliche glaube und gewisse hölzerne literalisten von der traditionalistischen richtung fortwährend gehuldigt

[1] *Al-ʾĪǧī* 80.
[2] *Šifāʾ* I, 164.
[3] *Mafātīḥ* VII, 736.

hatten, eine hintertür geöffnet, und so hat sie in der späteren theologie, vor allem in der mystischen, das feld behalten. Ich glaube, dass bei diesem rückgang das gottesschauen des propheten nicht ohne bedeutung gewesen ist. Der Gott, den er im himmel gesehen hat, und an den er sich als mittler wandte, muss von dem menschlichen nicht allzu fern gerückt werden.

Dass nicht alle theologen dem reaktionären einfluss der volkstümlichen frömmigkeit unterlegen sind, dafür ist *Ġazālī* ein beispiel. Ein altgläubiger verehrer des grossen theologen, der traditionalist' *Abū Bekr Ibn al-ʿArabī*, sagte von ihm: »Er ist zu tief in die philosophie eingedrungen; zwar wollte er sich herausringen, hat es aber nicht ganz vermocht.»[1] Glücklich für ihn und für uns.

Ġazālī stimmt den 'ašʿariten insofern bei, dass er das sehen als eine erkenntnisform bestimmt, die sich von der phantasievorstellung (*ḫajāl*) durch ein mehr von klarheit und deutlichkeit scheidet, und gibt zu, dass Gott diese art des erkennens auch im gehirn oder in der brust schaffen könne. Damit ist aber auch die übereinstimmung zu ende. Die objekte der erkenntnis sind von zweierlei art: solche von denen man sich eine sinnliche vorstellung machen kann, und solche die nicht auf diese weise vorgestellt werden können. Zu den letzteren gehören das wesen Gottes und alles unkörperliche, wie vermögen, wille u. dgl. Aber auch in bezug auf diese intelligiblen dinge gibt ez zwei erkenntnisformen, die sich ganz wie das sehen und das blosse vorstellen im betreff der sinnenfälligen gegenstände verhalten. In dieser welt hat man zwar ein wissen von Allah, aber kein adäquates, weil die körperlichkeit, die begierde und anderes, was zu der menschlichen beschränktheit gehört, wie ein schleier das geistige auge zudeckt. Darum hat Gott zu Moses gesagt: du wirst mich nicht sehen. Und die wahrheit ist, dass der gesandte bei der himmelfahrt Gott nicht gesehen hat. Im jenseits aber werden wir ihn in vollkommener weise erkennen. Von diesem vollkommenen erkennen könnte man das wort 'sehen' brauchen, »doch nur unter der bedingung, dass man darunter nicht jene vollendung der sinnlichen phantasievorstellung [d. i. das sehen] von einem wesen verstehe, das vorstellbar ist, gestalt hat, mit bezug auf platz und richtung bestimmbar ist, denn über solches ist der Herr der herren erhöht; sondern wie du ihn in der welt erkannt hast mit einem wahren wissen, doch ohne sinnliche vorstellung und

---

[1] *ʿAlī al-Qārī, Šarḥ ʿalā-l-Šifā'* II, 512.

gestalt, so wirst du ihn im jenseits erkennen, nur dass diese erkenntnis dort den grad der vollendung in bezug auf klarheit und deutlichkeit erreicht haben wird».[1]

Die ṣūfī's haben der himmelfahrtlegende, die ja von selbst zur vergleichung mit den extatischen erlebnissen der mystiker einlud, ein besonderers interesse zugewandt. Im vorstehenden wurde an die innerhalb der mysterienreligionen heimischen vorstellungen von der himmelfahrt der seele erinnert. Auch die mystik der syrischen kirche, von welcher der ṣūfismus im Islam wohl zunächst beeinflusst worden ist, schilderte die mystischen erlebnisse, die reinigung und das einswerden mit Gott, in der form einer himmelfahrt der seele, die sie in der extase unternimmt. »Wenn die seele aufsteigt», heisst es im buche des Hierotheos, »ist der körper wie tot. Die seele steigt hinauf und wird gereinigt, passiert verschiedene stadien und empfängt kraft von den verschiedenen wesen, die ihr die mysterien ihrer weisheit mitteilen. Seitdem sie durch die menge der himmel passiert ist, kommt die seele zu dem platze, der der platz der scheidung heisst, weil es die grenze ist (vgl. *muntahā*), die unsre welt von der höheren scheidet.» Im folgenden wird geschildert, wie die seele im himmel eben wie Christus gekreuzigt wird und seine taten ausführen muss, um mit ihm eins zu werden.[2] So ist auch für die mystiker des Islam die himmelsreise der seele der ausdruck für die erlebte extase, und diesen mystischen aufstieg haben sie oft in bildern geschildert, die der himmelfahrt des propheten entlehnt sind. »Die wesenheiten (*al-ḥaqā'iq*),» sagte *Mūsā b. Māhān al-Zūlī*, »sind ausflüsse der hoheit, düfte der geister der herrlichkeit. Sie sind der leuchtende glanz, die tagende offenbarung (*fatḥ*). Wer ihren teppich betritt, 'der steht aufrecht' (*istawā*), wer ihren *Burāq* besteigt, der langt bis zum 'lotusbaum der grenze'. Sie spenden die hohen ideen (*ma'ānī*): das licht der 'vorhänge', die seligkeit der nähe. Es steigt der gnostiker (*al-'ārif*) auf der leiter der lichter — der verschiedenen gestalten der unio — hinauf bis zur anwesenheit der Majestät, zum sonnenaufgang des empfanges mit allem, was er von licht, duft und herrlichkeit verbreitet, und steht auf dem 'geehrten platze'». So geht es fort einmal nach dem anderen mit aufsteigen, anwesenheit und scheiden ohne ende.[3] Daher kommt es, dass die ṣūfī's zuweilen

[1] *'Iḥjā' 'ulūm al-dīn* IV, 281.
[2] Frothingham, The book of Hierotheos 98 f.
[3] *Ša'rānī* I, 186.

die mystischen stadien und zwar die höchsten, die vorstufen der unio, mit ausdrücken aus der auf die himmelfahrt gedeuteten vision (S. 53: 1 ff.) bezeichnen wie z. b. *maqām qāba qausajni:* das stadium »auf zwei bogenlängen nahe» und *maqām 'au 'adnā:* das stadium »oder noch näher».[1] Wenn die himmelfahrt hier eigentlich ein bild von dem mystischen aufsteigen der seele ist, so haben doch auch einige ṣūfī's von wirklichen himmelsreisen zu erzählen gewusst. So wurde die seele des *'Abū Jazīd* in den himmel entrückt, er sah hölle und paradies und kam zum »baume der einheit». Er fühlte aber, dass er in seiner selbstheit nicht ganz eins mit Gott werden könne. Da sagte Gott: »O *'Abū Jazīd*, du musst dich von deinem du-sein durch die befolgung meines geliebten (Muhammed) befreien. Schmiere deine augen mit dem staube seines fusses und folge ihm stets nach!» Doch sind, sagt *al-Huǧwīrī*, die himmelfahrten der mystiker von denen der propheten verschieden: diese reisen mit dem körper, jene nur im geiste. »Denn der körper eines propheten gleicht dem herzen und geiste des heiligen in bezug auf reinheit und nähe an Gott.»[2] Weil ja die extatischen erfahrungen wiederholt gemacht werden, konnte es den mystikern nur willkommen sein, dass die erzählungen von der himmelfahrt des propheten einander widerstreiten. Denn so ergab es sich, dass Muhammed viele himmelfahrten erlebt hatte — man nahm zuweilen deren 34 an, davon eine mit dem körper, die übrigen im geiste,[3] wie die verzückungen des extatikers viele sind. Dieser ansicht waren *Ibn al-'Arabī*[4] und *al-Ḥātimī*.[5] Übrigens ist die verschiedenheit der berichte auch sehr leicht aus der vielfach abgestuften sonderung zwischen hylikern, psychikern und pneumatikern zu erklären. Muhammed hat, sagt *'Abdal'azīz al-Mahdawī*, von seiner reise einem jeden nach seinem fassungsvermögen erzählt. Den ungläubigen z. b., die der untersten körperlichen sphäre gehören, erzählte er nur, was er auf dem wege zwischen Mekka und Jerusalem gesehen hatte. Daher kommt es, dass die berichte so verschieden sind. »Einige sagen: Er sah Gabriel in dem höchsten horizonte; andere: er sah Allah mit seinem herzen

---

[1] Horten, Die spekulative und positive theologie des Islam 366 n. 1, findet den ausdruck sinnlos und will ihn mit unrecht in *maqām 'awāranī* verbessern.

[2] *Al-Huǧwīrī*, *Kašf al-maḥǧūb*, übers. von Nicholson 238 f.

[3] *Mawāhib* VI, 7. [4] *Ša'rānī*, *Jawāqīt* II, 40.

[5] *Ḥalabī*, *'Insān al-'ujūn* I, 487.

und seiner intuition (*baṣīra*); andere: er sah ihn mit seinem auge; aber alle sagen die wahrheit, denn sie erzählen was sie vernommen haben».[1] Wir haben bisher den einen aspekt der mystik in ihrer auffassung von den offenbarungsträgern betrachtet: das selbstbewusstsein des geistig erfahrenen, der es wagt, die prophetischen erlebnisse für sich zu reklamieren und auf die geheimnisse der eigenen seele zu deuten, dieses vertrauliche sich-eins-fühlen mit dem propheten, das den orthodoxen stets als eine unerträgliche arroganz vorkam, obgleich es die ṣūfī's selbst natürlich als alles eher als eine herabsetzung des propheten gemeint haben. Dies ist nun aber nur die eine seite. Die mystik hat sich aus den banden der kirchlichen angehörigkeit innerlich frei gerungen, ihre gesellschaft ist die der freien persönlichen beziehungen geistesverwandter seelen. Statt des toten buchstabens des gesetzes hat der ṣūfī den lebendigen lehrer, der aus dem ungeschriebenen buche seines innenlebens die mystischen wahrheiten schöpft. In dieser richtung hat, wie wir im folgenden zeigen werden, die person des propheten eine ganz neue bedeutung erhalten, und eben die mystiker haben seine würde ins unermessliche erhöht. Diese tendenz, den obersten seelenführer aller mystiker fast ins göttliche zu erheben, tritt auch in den ṣūfischen ausführungen über die himmelfahrtlegende hervor. Die mystischen ausmalungen derselben lassen alles andere dieser art verblassen.

Es kommt im leben des adepten ein augenblick, wo er des unterrichtes seines meisters nicht mehr bedarf, sondern als geistig reif der weihe würdig erklärt wird, um dann vielleicht selbst als šejḫ andere zu leiten. So hat auch der prophet nicht sein ganzes leben hindurch unter der geistigen führung Gabriels stehen können. Auch er hat die weihe der vollendung, und zwar in dem *miʿrāǧ* erhalten. Es hat jemand gesagt, dass das subjekt in »er stand aufrecht» (*istawā*) Muhammed sei. Die unterweisung (*taʿlīm*) Gabriels geschah nämlich vor seinem »aufrechtstehen» und seiner vollendung. Als aber seine spekulativen und intellektuellen seelenkräfte vollendet waren, kam er in den höchsten horizont, d. h. in den höchsten der menschlichen grade. Dann »näherte er sich» seiner gemeinde und »senkte sich herab», d. h. er zeigte sich gütig gegen sie, indem er sagte: Ich bin nur ein

[1] *Mawāhib* VI, 137.

mensch, dem es geoffenbart wird.»[1] Das ist offenbar eine ṣūfische interpretation. Auch die mystiker des Islam haben sich also die hellenistische vorstellung von der vision zugeeignet, die die unbeschränkte geistige selbständigkeit des pneumatikers begründet.[2]

Schon orthodoxe traditionalisten wussten viel von gesetzlichen bestimmungen zu erzählen, die Muhammed bei der himmelfahrt erhalten haben soll; *'Abū Lajṯ al-Samarqandī* hat darüber ein besonderes werk verfasst.[3] Aber sie bleiben darin weit hinter den mystikern zurück. Ein unermessliches wissen hat der prophet dort am throne erhalten. Darum deutet *Ibn al-ʿArabī* sogar die worte S. 17: 1: »er ist der hörende», der sehende», nicht auf Allah, sondern auf Muhammed.[4] Die ṣūfī's haben auch allen anlass das *'auḥā 'ilā ʿabdihi* in dieser hyperbolischen weise zu verstehen, denn das gibt ihnen einen rechtstitel zu der behauptung, dass die höchste gnosis nicht durch den buchstaben der offenbarung zu erlangen sei, sondern nur in der mystischen *mušāhada* (*θέα*) gewonnen werden könne, wie sie sich auch für ihren esoterischen unterricht auf das beispiel des propheten beriefen, der den menschen nach dem masse ihres fassungsvermögens gesprochen hat.[5] Übrigens bedeutet die vollendete gnosis, die durch die unio im himmel dem propheten zu teil wurde, nicht nur wissen, sondern auch mystische vervollkommnung; die ganze persönlichkeit wird vergöttlicht. Als der prophet durch die offenbarungsstufen (*ḥaḍarāt*) der göttlichen namen passierte, wurde er mit ihren eigenschaften bekleidet (*mutaḫallig bi-ṣifātihā*); als er vor dem barmherzigen passierte, wurde er barmherzig, vor dem verzeihenden verzeihend, vor dem edlen (*karīm*) edel, vor dem milden mild u. s. w. Er kehrte nicht von der himmelfahrt zurück, bis er die höchste stufe der vollendung erreicht hatte.[6] Das ist wieder ganz hellenistisch gedacht: die gnosis, deren reich im himmel ist, in den das schauen Gottes den pneumatiker erhebt, vergöttlicht, macht zu Gott.[7]

»Was ist die sonne des tages», fragt ein anderer mystiker, »gegen die sonne des daseins?» Der tag verachtete die nacht, weil die sonne am tage aufgeht. Es wurde aber zu ihm gesagt: Über-

---

[1] *Nīsābūrī, Ġarā'ib al-Qur'ān* XXVII, 29.
[2] Vgl. Reitzenstein, Historia monachorum 193 ff.
[3] Ahlwardt III, nr 2260.
[4] *Ibn al-ʿArabī, Tafsīr* I, 380.
[5] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 15. [6] *Šaʿrānī, Jawāqīt* II, 40
[7] Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 128 f.

hebe dich nicht! Wenn die sonne dieser welt am tage aufgeht, so wird die sonne des daseins in einer nacht zum himmel aufsteigen.[1]

Mit der glänzenden monotonie der orientalischen bilderpracht schildert der berühmte *'Abdalqādir al-Ǵīlānī*, dessen namen wir in dieser untersuchung noch ferner begegnen werden, die himmelfahrt als die krönung des propheten mit der überschwänglichsten herrlichkeit. Er erzählt, wie die engel *'Ādam* angebetet haben, wie *Mūsā* sich vergebens gesehnt hatte, seinen Herrn schauen zu dürfen, und fährt fort: 'Die krone der herrlichkeit für den gesandten Gottes wurde: 'Preis sei ihm, der seinen diener in der nacht reisen liess.' Sein Herr stellte ihn den bewohnern des himmels vor. Die schönheit seiner sendung erstrahlte, als er ihn zierte mit 'Er sandte das buch auf seinen diener herab.' Die lichter im höchsten reiche verdoppelten ihren glanz in der nacht, wo der bräutigam *'Aḥmed* sich offenbarte; verwirrt wurden die augen der lichtwesen von den flammen seiner strahlenden schönheit, die blicke der engel wurden geblendet durch seinen lichtglanz. Es wurde ihnen gesagt: Leihet euch licht von ihm, der als eine 'leuchtende lampe' entsendet worden ist, dann werdet ihr stehen unter dem schutze des 'imāms der propheten. Die sonne des himmels wurde verdunkelt beim hervortreten der irdischen sonne, es schämten sich die sterne und verbargen sich beim aufgang des sternes von *Jaṯrib*. Die sternschnuppen erloschen vor dem meteor Mekkas, die lichter erloschen in den strahlen *'Aḥmed*'s. Heraus traten die mönche aus den zellen der herrlichsten heiligkeit, um die vollkommenheit dessen zu schauen, von dem es heisst: 'Er spricht nicht aus gelüst.' Es wurde ihm gesagt: O herr (*sajjid*) des daseins, in der nachtreise ist der vorhang aus licht dein Sinai, das 'heilige tal' ist, 'er nahte sich und kam auf eine entfernung von zwei bogenlängen', die nachtigall, die die ersehnten töne sang,[2] war: 'Er offenbarte seinem diener.' Was *Mūsā* vergebens gefordert hatte, wurde dir verliehen in: 'Der blick wich nicht aus.' Du bist der letzte buchstaben im *dīwān* der propheten, die grösste schrift in dem patentbriefe: 'Wir haben diese gesandten begnadet.' Deine braut wurde dir zugeführt in dem 'höchsten horizonte', und eine ihrer festgewänder war 'Er sah von den zeichen seines Herrn das grösste'. Von deiner herrlichkeit wurde dem scheitel des daseins ein dia-

[1] *Mawāhib* VI. 10.

[2] Die rede Gottes an Mose.

dem erschaffen (*qad ṣūǵa li-mafriq ǵabīn al-wuǧūd min šarafika ṯāǧ*), dessengleichen nicht verfertigt worden ist. Alle propheten sind machtlos gegen die macht 'der nacht, in der er mit seinem diener reiste', sie haben keinen hauch empfangen von 'Er kam auf eine entfernung von zwei bogenlängen.' Es ist zu keinem von ihnen gesagt auge um auge: 'Frieden über dich, o prophet'. Sie bleiben alle zurück bei dem vorhang: 'oder noch näher'. Voran ging der, von dem es heisst: 'Er nahte sich und senkte sich herab, und die bräute der wesen (*'arā'is al-'akwān*) offenbarten sich in dem ehrenkleide': 'Wahrlich er sah'. Er wandte sich nicht zu ihnen mit gierigem blicke, sondern zeigte sich sittsam und haftete nicht seinen blick auf sie. Was ist *Mūsā?* Dieser ist der heilige geist (*rūḥ al-quds*). Was *'Īsā?* Dieser ist kühles bad und frischer trunk.»[1]

Der Gott der mystiker, der in dem masse, wie seine immanenz in dem geistesleben der heiligen, ja selbst in der materiellen natur dreister ausgesprochen wird, begrifflich immer ferner in die sprödeste transzendenz gerückt wird, ist noch weniger als der Gott der deistischen attributenverneiner ein wesen, das mit den augen gesehen oder körperlich gedacht werden könne. Aber eben weil der mystik das körperliche schliesslich nur eine verkleidung des ewigen, weil »der transzendente Gott die gottähnliche schöpfung»[2] ist, brauchen sich die mystiker auch nicht vor den gröbsten anthropomorphismen der volkstümlichen denkweise zu scheuen. Materie ist geist, und geist ist materie. Für *Ibn al-'Arabī* fällt das hauptgewicht noch auf das erste glied dieses vergleiches. Wenn er auch zugibt, dass die reise Muhammeds durch die welten der höchsten offenbarungsstufen eine körperliche ist, schärft er doch weit ausdrücklicher ein, dass Muhammed nicht zu Gott reisen könne: »Wie könnte mein diener zu mir reisen? Ich bin ja doch mit ihm, wo er ist».[3] Wie Gott zu seinem eigenen preise sagt, dass er auf dem throne sitze, so sagt er zum lobe seines propheten, er sei an den thron gelangt, der doch kein dach über sich und keine erde unter sich hat. Er reitet auf *Burāq*, wird er aber denn nicht in allen seinen zuständen von der göttlichen allmacht getragen?[4] Er ist offenbar bestrebt das körperliche zu vergeistigen. Die interpretation könnte aber

[1] *Šaṭṭanaufī*, *Bahǧat al-'asrār* 30.
[2] *Ibn Al-'Arabī* nach Schreiner, Beiträge, ZDMG. LII, 521.
[3] *Jawāqīt* II, 37. [4] Ib. II, 40 f.

auch die entgegengesetzte richtung einschlagen und hat es auch getan. Ein ṣūfī *Ibn 'Abī Ǧamra* hat in einem buche *Bahǧat al-nufūs* die himmelfahrt in mystischem sinne ausgelegt. Betreffs der schale, »mit glauben und weisheit gefüllt«, aus deren inhalt der engel bei der reinigung des herzens vor der reise das herz des propheten füllte, erklärt er, dass man aus dieser stelle beweisen könne, dass »glauben und weisheit sinnenfällige substanzen (*ǧawāhir maḥsūsa*), nicht leere begriffe seien«. Und nach *Qasṭallānī* haben die ṣūfī's hier eine stütze für ihre behauptung, dass sie ihre eigenen »herzen« sowie die herzen ihrer genossen, deren glauben sowie ihren eigenen glauben sehen können.[1] Dies mag nun freilich zunächst eine unverstandene reminiszenz einer philosophischen anschauung sein, die wir bei den stoikern und — vielleicht infolge stoischen einflusses — auch bei einigen mu'taziliten wiederfinden[2]; die mystiker aber verwenden diesen satz in einer weise, die den absichten der rationalisten so wenig als möglich entspricht. Die idealistische philosophie hatte das materielle sein aufgelöst in eine wesenlose schattenwelt, die der suveräne geist nach gutdünken durchdringt und beherrscht. Aber die materie rächt sich. Das körperliche wird vergeistigt, aber gleichzeitig das geistige materialisiert; die gnostische theosophie wird eine eingangspforte zum grössten aberglauben.

* * *

Es wäre ein trostloses unternehmen, einen auch nur einigermassen vollständigen bericht liefern zu wollen von den wundern des propheten, wie sie die späteren biographen aufzählen. Das wirkliche wesen des islamischen prophetenglaubens würde auch dem abendländischen leser kaum klarer werden durch ein näheres eingehen auf diese üppig wuchernde literatur, die bei dem ungeheuren quantitativen anwuchs inhaltlich immer geistesarmer wird. Es hilft uns auch nicht, wenn wir dabei die schönen systematischen gesichtspunkte zur hilfe nehmen, deren sich die muslimischen bearbeiter des stoffes bedient haben: »Wie die tiere ihn gegrüsst und vor ihm niedergefallen sind«, »Wie die toten dinge zu ihm gesprochen haben«, »Wie die bäume ihn gegrüsst und gehorchend zu ihm ge-

[1] *Mawāhib* VI, 32 ff.

[2] Horowitz, Über den einfluss des stoizismus auf d. entwickl. der philosophie bei den arabern, ZDMG. LVII, 195.

kommen sind» u. s. w. Besondere umstände, abseits von den eigentlich mythenbildenden faktoren, haben, in gewissen fällen, bewirkt, dass die wunder zu einer ganz riesigen zahl gewachsen sind. Das gilt vor allem die enthüllungen der zukunft, von denen *Qāḍī ʿIjāḍ* erklärt: »Die erzählungen dieses kapitels sind ein meer, dessen tiefe unbekannt ist und dessen wasser niemand zu erschöpfen vermag.»[1] Die orientalische hyperbole ist hier, wenn irgendwo, auf ihrem platz. Denn eine zusammenstellung der prophezeiungen Muhammeds über die zukunft seiner gemeinde würde eine ziemlich vollständige geschichte des Islams während der ersten jahrhunderte nach Muhammed darstellen. Wenn es nun einmal dahin gekommen war, dass eine meinung in weiteren kreisen keine geltung erhoffen konnte, wo sie ohne traditionelle stütze auftrat, so konnte sich ja auch die geschichtsbetrachtung nicht anders als in angeblichen prophetenworten aussprechen. Niemand wird behaupten können, dass die erfinder jener geschichtlichen traditionen daran gedacht haben, beweise für das vorauswissen des propheten zu liefern. Aber erstens ist doch die voraussetzung für das aufkommen solcher *ḥadīṯ*'e die anschauung, dass der bevollmächtigte prophet Gottes, dem die leitung der gemeinde oblag, auch weisungen für das richtige benehmen in den neuen, von dem lauf der geschichte bedingten verhältnissen hat geben müssen, und deshalb auch das nötige wissen von der zukunft besessen hat. Diese voraussetzung lässt man *Ḥuḏajfa*, den genossen dessen namen den eschatologischen mitteilungen vorangestellt zu werden pflegt, in folgender weise aussprechen: »Der prophet stand einmal auf und redete, und er liess bei dieser gelegenheit nichts unerwähnt, was sich bis zum tage des gerichts ereignen würde. Wer es aufbewahrte, hat es aufbewahrt; wer es vergass, hat es vergessen. Meine genossen haben es gewusst. Wenn etwas davon geschieht, erinnere ich mich dessen, wie man das angesicht eines menschen im gedächtnis bewahrt, wenn er abwesend ist, so dass man es erkennt, wenn man es wieder sieht. Ich weiss nicht, ob meine genossen es wirklich vergessen haben, oder ob sie tun, als ob sie es vergessen hätten; aber bei Gott: der prophet unterliess es nicht, jeden anführer eines aufruhrs (*fitna*) bis ans ende der welt, dem nur 300 anhänger folgen werden, mit seinem namen, dem namen seines vaters und seines stammes zu nennen.»[2] Eine solche aussage soll die glaubwürdigkeit der zukunftsprophe-

---

[1] *Šifā'* I, 282.

[2] *Šifā'* I, 282.

zeiungen verteidigen, besonders gegen die kritik, welche die *ḥadīṯ*'e, die nur von einer kette bezeugt sind (*min ṭarīq al-'āḥād*), nicht gutheissen wollte: auch andere genossen haben es gewusst, obgleich sie es verschwiegen haben.

Weiter hat aber auch durch eine heterogonie der zwecke die — auf näherliegende ziele abgesehene — verbreitung solcher prophezeiungen ex eventu den glauben an das übermenschliche wissen des propheten, das alles verborgene im himmel und auf erden umfasst, kräftig gesteigert. Die systematiker unterlassen es also nicht, diese zukunftsberichte für ihre zwecke auszunutzen. »Die verfasser der *ṣaḥīḥ*'e und die *'imām*'e, sagt *Qāḍī 'Iyāḍ*, haben uns erzählt, was er seinen genossen mitteilte: den sieg über die feinde, die eroberung von Mekka, Jerusalem, Jemen, Syrien und Iraq, die herstellung der sicherheit, so dass eine frau von *al-Ḥīra* (bei Kufa) nach Mekka reisen könnte, ohne dass sie einen andern als Allah zu fürchten brauchte; dass Medina bekriegt und *Ḫaybar* von *'Alī* erobert werden sollte; die kunde von allem was Allah seine gemeinde von der welt erobern lassen würde und von allem, was sie von deren herrlichkeit gewinnen würde, wie sie die schätze des perserkönigs und des kaisers verteilen würde; die bürgerkriege, die zwietracht, die sekten; wie sie den früheren völkern in ihren irrtümern nachfolgen würden; ihre sonderung in 73 parteien, von denen eine die sich erettende sein würde; dass sie teppiche gebrauchen würden, und dass einer von ihnen des morgens eine kleidung und des abends eine andere anziehen würde; dass ein gericht ihnen vorgezetzt und das andere weggenommen werden würde; dass sie ihre häuser vorhängen würden wie die *Ka'ba*. Es sagte der prophet: Heute seid ihr besser, als ihr dann sein werdet. Wenn sie stolzen ganges einherschreiten und von den töchtern Persiens und Byzanz' bedient werden, da wird Allah ihnen ihre bösen taten vergelten, und die schlechtesten von ihnen über die besten herrschen lassen. Ferner dass sie die türken und die *ḫazar*'en (der text hat *al-Ḫuzr*) bekriegen würden; dass die Chosroer verschwinden, und kein kaiser mehr sein würde, Byzanz aber bis ans ende der welt bestehen würde. Er erzählte vom verschwinden der besten, dann der nächstbesten u. s. w. Er sagte: Wehe den arabern vor dem unglück, das naht. Sie haben sich die erde im osten und im westen unterlegt, aber die länder, die sie zusammengehäuft haben, werden ihr eigenes reich überwinden.«[1] Wie

[1] *Šifā'* I, 283 f.

man sieht, betreffen die voraussagungen auch neue kulturverhältnisse, die in dieser weise geregelt werden. In diesen fällen kommt es oft auf den geschmack und die historischen kentnisse des erzählers an, ob die gesetzliche aussage als eine prophezeiung oder als eine ordinäre entscheidung auftreten soll. So ist z. b. der fall mit den traditionen über die heissumstrittene frage, ob es den muslimen erlaubt sei die warmen bäder zu besuchen. Die verteidiger dieser neuen sitte haben sich nicht gescheut zu behaupten, dass *'Abū Bekr* und *'Umar* ein solches bad besuchten und dass der prophet dies gebilligt habe, ja dass er selbst einmal ins bad ging, während die gegner ganz richtig erwiderten, dass er nicht einmal ein warmes bad gesehen habe.[1] Im gefühl des berechtigten in dieser einwendung schaffte man daher die prophetische gutheissung in der form einer voraussagung herbei: »Ihr werdet fremde länder erobern, wo ihr häuser finden werdet, die man badehäuser nennt. Der mann gehe nicht unbedeckt hinein, und haltet die weiber fern von denselben, ausser wer krank ist oder allein.»[2]

Durch einen ähnlichen vorgang sind auch die erzählungen von den **heilwundern** derart gewachsen, dass sie einen erheblichen raum in den prophetologischen darstellungen beanspruchen. Der gesandte hat in zweierlei weise heilungen bewirkt: durch göttliche heilmittel und durch natürliche. Die prophetensprüche, die das ganze leben der gläubigen regeln sollen, können ein so wichtiges gebiet wie die gesundheitspflege nicht unbeachtet lassen. Darum enthalten die traditionswerke auch ein kapitel über medizin. Der prophet hat gesagt, dass das wissen dreierlei art ist: die festgefügten verse, die bestehende sunna (*sunna qā'ima*) und das gerechte gebot — was darüber geht, ist *faḍl*. Die medizin gehört zu der bestehenden sunna, denn der prophet hat sie gebraucht und empfohlen.[3] Das ist nun eine natürliche folge der tatsache, dass die medizin in der unentwickelten gesellschaft einen sakralen charakter hat. Religion und medizin haben ursprünglich in einem weit innigeren verhältnis zu einander gestanden, als es *al-Ġazālī* meinte, da er die aufnahme der vorschriften über essen, trinken und geschlechtsverkehr in seine grosse ethik zu rechtfertigen suchte,[4] mit der geschickten erklärung, dass das endziel des menschen,

[1] *Al-Ḥalabī*, *'Insān al-'ujūn* I, 502 f.

[2] *Al-Ḏahabī*, *al-Ṭibb al-nabawī* 21, nach dem sunnabuche des *Ibn Māǧa*.

[3] Ib. 113.

[4] *'Iḥjā' 'ulūm al-dīn* II, 2.

die vereinigung mit Gott, nur durch wissen und werke zu erreichen sei, zu deren rechter betreibung körperliche gesundheit notwendig sei. Das wort für medizin bedeutet im arabischen, wie in so vielen anderen sprachen, auch »zauber».

Der prophet hat nun sein medizinisches wissen in erster linie praktisch verwertet. Dabei ist er nicht immer glücklich gewesen. Ein armer, der an dysenterie litt, ersuchte durch seinen bruder den propheten um rat. »Gib ihm honig zu trinken!» verordnete der prophet. Der mann kam wieder, und der prophet sagte abermals: »Gib ihm honig zu trinken!» — »Das habe ich getan», sagte der mann, »das hat aber nur seine diarrhöe verschlimmert». Da sagte Muhammed: »Gott hat die wahrheit gesprochen, es ist der magen deines bruders der lügt.»[1] Er hat aber auch sein wissen in der form allgemeiner aussagen in medizinischen fragen mitgeteilt: Die ursache aller krankheit ist indigestion. Die besten heilmittel sind arzneien die durch die nase eingenommen werden, arzneien die durch den mund eingenommen werden, das schröpfen und die abführmittel. Der sohn Adams füllt kein gefäss, das ärger wäre als sein magen. Der magen ist der reservoir des körpers, die adern sind die heerde, die zum trinken kommt.[2] Die medizinischen *ḥadīṯ*'e haben einen solchen umfang erreicht, dass man es hat unternehmen können, die prophetische medizin, *al-ṭibb al-nabawī*, in besonderen werken darzustellen. Ein solches buch schrieb *'Abū Nu'ajm*. Ein anderes hat zum verfasser den besonders durch seine werke über die traditionsüberlieferer bekannten *Šams al-dīn Muḥammed al-Ḏahabī* (gest. 749). Das werk *al-Ḏahabī*'s beschränkt sich indessen keineswegs auf die zusammenführung und anordnung der medizinischen prophetensprüche. Es ist ein kurzes handbuch des medizinischen wissens seiner zeit, nur mit stärkerer betonung der traditionellen elemente desselben. Er beginnt mit einer darstellung der prinzipien seiner wissenschaft, wo er ganz auf griechischem boden steht. Die vier grundelemente, hitze, dürre, kälte und feuchtigkeit, und die durch dieselben und ihre mischungen hergestellten temperamente sind das fundament des systems. Hier findet er gelegenheit einen physiologischen beweis für die vortrefflichkeit des propheten aufzustellen Das harmonischste temperament hat unter allen wesen der mensch,

---

[1] *Buḫārī*, *Kit. al-ṭibb*, bāb 24; vgl. bāb 4,2; *Tirmiḏī* (*'abwāb al-ṭibb*) II, 9.

[2] *Šifā'* I, 298. Der letzte *ḥadīṯ* hat *Qāḍī 'Iyaḍ* aufgenommen, obgleich er selbst gesteht, dass er schwach und erfunden sei.

unter den menschen die propheten, unter den propheten Muhammed. Denn die charaktereigenschaften der seele sind bedingt durch das temperament des körpers. Nun war der prophet von allen menschen der beste von charakter, wie *Buḫārī* erzählt: er war der schönste von gestalt, der schönste von charakter. Folglich muss das temperament seines körpers das harmonischste gewesen sein.[1] Es folgt die lehre von der gesundheitspflege, die pharmakopöe und schliesslich die therapie. Fast ebenso oft als der prophet werden die griechischen autoritäten: Aristoteles, Plato, Galen und naturlich vor allem Hippokrat angeführt. Anlässlich der berühmten regel des lezteren für ärzte kann er den bewundernden ausruf nicht zurückhalten: So hat er gesprochen, und der ist doch ein ungläubiger gewesen![2]

Durch eine entwicklung, die kaum von einer bewussten absicht geleitet wurde, ist also der prophet auch der grosse wunderarzt geworden, der für alle fälle rat gewusst hat. Der umstand, dass auch seine kunst an der anforderung: arzt, heile dich selbst, gescheitert ist, hat seine autorität nicht erschüttert. Als die übel des propheten sich vermehrten, kamen zu ihm die arabischen und die fremden ärzte, schrieben ihm arzneien vor und behandelten ihn.[3] Das stimmt freilich schlecht genug mit der angabe des *Ibn 'Isḥāq*, dass der prophet in zorn geriet, als seine frauen ihm während eines anfalles von bewusstlosigkeit medizin einflössten.[4] Ich wage nicht zu entscheiden, ob bei *Ibn 'Isḥāq* die tendenz redet, oder ob nicht vielmehr die erzählung von dem ratfragen der ärzte die notwendigkeit illustrieren soll bei krankheitsfällen den arzt zu rufen, die *al-Ḏahabī* auch sonst[5] den propheten einschärfen lässt.

Ein ernstliches bedenken wird die prophetische medizin in dieser letzten form bei den frommen erregt haben, die in dem gebrauch solcher hilfsmittel einen ungehörigen versuch empfanden, die göttliche schickung rückgängig zu machen oder einen mangel an gottesvertrauen (*tawakkul*). *'Aḥmed b. Ḥanbal* meinte, das beste wäre den arzt nicht zu rufen. Und in vielen traditionen spricht sich dieselbe stimmung aus. Eine frau, die an epilepsie litt, kam zum propheten und forderte ihn auf, für sie um gesundheit zu beten. »Wenn du willst», antwortete er, »so habe geduld,

---

[1] *Al-Ḏahabī*, *al-Ṭibb al-nabawī* 4.
[2] Ib. 34.
[3] Ib. 113.
[4] BH. II, 345.
[5] *Al-Ṭibb al-nabawī* 115.

und du wirst das paradies gewinnen, oder wenn du es lieber willst, so werde ich für dich beten.»[1] Andere *ḥadīṯ*'e wollen die bedenken beschwichtigen. Auf die zweifelnde frage, ob wohl die beschwörungen und die heilmittel Gottes *qadar* rückgängig machen können, hat der prophet geantwortet: «Sie gehören zu Gottes *qadar*».[2]

[1] *Muslim* (*Kitāb al-birr*) II, 282.
[2] *Tirmiḏī* (*ʿabwāb al-qadar*) II, 22.

II. Die wunder des propheten in der theologie.

Der volksglaube hat es nicht nötig über das wesen der wunder zu grübeln. Ihm ist es ganz selbstverständlich, dass der ausserordentliche mensch sich durch ausserordentliche machtwirkungen zu erkennen gibt. Gewiss kann die unbefangene art, wie er die wundertaten dem heiligen manne selbst oder der ihm innewohnenden kraft zuschreibt, unter umständen unserem modernen empfinden weit mehr zusagen als die mühsam ausgedachten theorien, mit denen die theologen die wunder durch ihre einsetzung in einen höheren zusammenhang erretten oder ausnützen wollen. Denn hinter den oft so abstossenden vorstellungen von den kraftwirkungen, von dem »mana», vermögen wir doch eine realität zu erkennen: die wunderwirkende macht der überlegenen persönlichkeit. Oder um den unterschied zwischen volkstümlichem glauben und theologie auf ein höheres gebiet zu verfolgen: viel mehr überzeugend ist uns wohl die schlichte art, die wunder Jesu als eine selbstverständliche aufgabe innerhalb seines berufswirkens zu schildern, wie sie uns mehrmals bei den synoptikern entgegentritt, als die absichtlichkeit des vierten evangelisten, der in erster linie auf beweise von der gottessohnschaft zielt und sich um eine geradezu prozessuelle feststellung der tatsachen bemüht.[1]

Den volkstümlichen erzählungen von den wundern Muhammeds können wir leider nicht dieselbe sympathie entgegenbringen. Denn erstens entbehren sie mit wenigen ausnahmen jeden anschluss in der wirklichen geschichte. Die möglichkeit eines psychologischen verständnisses ist hier gänzlich ausgeschlossen. Aber noch mehr: die persönlichkeit Muhammeds, wie wir sie aus der geschichte kennen, bietet kaum einen stützpunkt, wo wir jene spiritualistische umdeutung der wunder anknüpfen können. Zu der

[1] Wrede, Charakter und tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903, s. 8.

phantastischen unwirklichkeit der legende kommt daher noch eine peinliche innere unwahrheit. Wie ein fremder, barbarischer schmuck vermummen die wundererzählungen die geschichtliche gestalt des propheten. Der erklärte unwillen, mit dem die früheren europäischen biographen jenen »erdichtungen und lügen» entgegengetreten sind, ist also gewissermassen berechtigt, wenn er auch bei den weiteren ausblicken, die uns die vergleichende religionsgeschichte jetzt gestattet, ein wenig engherzig vorkommt.

Die prophetischen wunder haben auch der muslimischen theologie erhebliche schwierigkeiten bereitet, und umfassende kämpfe sind über dieselben geführt worden. Für unser thema sind diese kämpfe von interesse, weil er uns zeigt, wie die fremden vorstellungen von der person des propheten, die in den legenden durchschimmern, um ihre geltung im Islam haben ringen müssen. In der legendarischen *sīra* haben wir die anfänge der volkstümlichen prophetenverehrung kennen gelernt. Hier werden wir mit der weit nüchterneren auffassung der *mutakallimūn* bekanntschaft machen.

Die theologie des Islam musste, wenn sie überhaupt die prophetischen wunder in ihr system aufnehmen wollte, das gefährliche missverständnis beseitigen, an das die anschauungen der ungebildeten laien oft genug streifen dürften, dass die wunder etwa vom propheten selbst durch eine übermenschliche, seiner ausrüstung zugehörigen, macht bewirkt seien. Den weg zum richtigen verständnis hatte schon der Koran in den prophetenlegenden und in den ausführungen über das göttliche buch selbst gezeigt. Dort wird das wunder immer als zeichen aufgefasst, das Gott zur beglaubigung seines gesandten geschehen lässt. Im ganzen kommt der begriff des wunders im Koran ziemlich nahe an die alttestamentliche auffassung desselben. Auch die grossen propheten Israels haben das professionelle wunderwirken der alten *nᵉbīʾīm* weit hinter sich gelassen, im A. T. wird das wunder ebenfalls nur als zeichen, dessen sich Gott zur ausführung seiner zwecke bedient, verstanden. Freilich wird im Islam die trennung von der person des offenbarungsträgers und die wahrung des alleinwirkens Gottes noch strenger beobachtet. Eine selbsttätigkeit des propheten, wie sie z. b. in den wundergeschichten der Bücher der Könige vorkommt, ist nach koranischer auffassung kaum denkbar.

Demgemäss werden schon früh die wunder, die Muhammed gewirkt hat, oder die sein hervortreten begleitet haben, als zeichen

des prophetentums (*'a'lām al-nubuwwa*) gesammelt und sein ganzes leben unter dem gesichtspunkt der beweise des prophetentums (*dalā'il al-nubuwwa*) geschildert. Ohne zweifel wollen solche ausdrücke in erster linie aus religiösen rücksichten den reinen monotheismus wahren; aber man kann schon hier den versuch einer gewissermassen rationalistischen begrenzung des wunderglaubens sehen. In ähnlicher weise führt die supranaturalistische theologie des protestantismus, wenn sie das neutestamentliche wunder erretten will, gleichsam als entschuldigung an, dass Jesus »non alio consilio ediderit miracula, quam confirmandæ doctrinæ causa».[1] Der seit den apologeten in der christlichen kirche anerkannte lehrsatz von dem zweck der wunder wird hier aus rücksicht gegen den rationalismus einseitig urgiert. Schon die reformatorische theologie hatte diesem zweck einen weiteren umfang gegeben.[2]

Um die lehre der islamischen theologie über das wunder zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, wie dieselbe ihren festen ausgangspunkt hat in der schätzung des einen grossen wunders, mit dem Allah die wahrheit der sendung seines propheten bewiesen hat: des göttlichen buches selbst. Die theologen haben, wenn es galt den fremdkörper einzukapseln, den die prophetischen wunder in der islamischen lehre bilden, um ihn so weit als möglich unschädlich zu machen, ihre theorie von dem wunder in engem anschluss an die lehre von der wunderbarkeit des Korans aufgestellt. Es ist die *'i'ǧāz*, wörtlich: die beschaffenheit des Korans, vermöge deren er die menschen ausser stande setzt, *'a'ǧaza*, etwas gleiches zu bringen, die unnachahmlichkeit des Korans, die die wahrhaftigkeit des propheten beweist. Etwas näheres hierüber mögen wir aus dem werke, das der 'aš'aritische *qāḍī 'Abū Bekr al-Bāqillānī* (gest. 430) diesem thema gewidmet hat, einsehen.

Mit diesem selbigen Koran, den wir noch besitzen[3], hat Muhammed in einigen zwanzig jahren die araber herausgefordert; wie es aus unzähligen koranstellen hervorgeht, hat er immer wieder den gegnern, die den Koran eine menschliche erdichtung

---

[1] Döderlein, Institutio theologi christiani I, 37 (ed. V); vgl. auch RGG. I, 782.

[2] O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 125.

[3] Der beweis für die echtheit des Korans mit berücksichtigung u. a. der ši'itischen beschuldigungen wegen verfälschung wird ausführlich gebracht, vgl. *al-Bāqillānī*, *Kitāb 'i'ǧāz al-Qur'ān* I, 26 f.

nannten, vorgehalten: »So kommt denn mit einer sūre wie diese, so ihr wahrhaft seid». An dieser herausforderung (*taḥaddī*) liegt grosses gewicht. Sie ist notwendig, um dem wunder seine beweiskraft zu verleihen. Die in der beredsamkeit verfahrenen wissen zwar von selbst ohne herausforderung, dass sie nicht im stande sind, etwas dem Koran ebenbürtiges zu schaffen. Aber solche, die darüber eines selbständigen urteils nicht fähig sind, brauchen zu wissen, dass die herausforderung stattgefunden hat, damit sie überzeugt seien, dass auch die meister der redekunst ausser stande gewesen sind dem Koran nachzuahmen.[1] Die gegner hätten nun, falls sie dieser herausforderung hätten nachkommen können, gewonnenes spiel gehabt. Sie hätten es nicht gebraucht, auf das viele hadern und streiten einzugehen, sie wären selbst von dem schlachten und von der auswanderung aus ihrer heimat, und ihre weiber und kinder wären vor der gefangenschaft verschont geblieben. Denn hätten sie wirklich eine sūre wie die seinigen geschaffen, dann wäre er als lügner bestraft worden, seine ganze sache wäre verdächtig und seine argumente hinfällig geworden.[2] Wenn irgend ein volk auf erden wären die araber dazu befähigt gewesen, die unerbittliche herausforderung zu erwidern. In der redekunst haben sie ihresgleichen nicht gehabt. Im interesse des beweises nützt man im vollsten umfange die bewunderung aus, die die beredsamkeit und poesie der alten araber unter den späteren genossen. Man ergeht sich in breiten schilderungen, wie sie durch ihre redekunst alles vermocht haben: den feigen mutig, den geizigen freigebig, das mangelhafte vollkommen, den berühmten vergessen zu machen. Die altarabische redekunst vereinigte die vorzüge der beduinensprache mit ihrem kräftigen, epigrammatischen stil und ihrem derben gerade-aufs-ziel und die schön geglättete rede und kultivierte sprache der städtebewohner.[3] Die späteren haben, als sie es am weitesten brachten, sich ihnen genähert oder es ihnen gleich gemacht, aber niemals haben sie sie übertroffen.[4]

Die wettstreite zwischen dichtern oder rednern gehörten übrigens zu ihren gewohnheiten. Es ist also undenkbar, dass die araber nicht auf den gedanken kommen sollten, durch erwiderung der herausforderung den lästigen gegner zum schweigen zu bringen. Aber trotz alledem haben sie den versuch nicht unternommen. Denn

---

[1] *Kitāb 'i'ǧāz* II, 148.
[2] Ib. I, 28 f.
[3] *Šifā'* I, 218.
[4] *Kitāb 'i'ǧāz* II, 246.

wäre dies der fall gewesen, würde der versuch uns bekannt sein, wie man ja die poesie der *ǧāhilijja* und den *kalām* der altarabischen redner bewahrt hat.[1]

Man spürt in diesen ausführungen tatsächlich die beredsamkeit der überzeugung, einen wiederhall des unerschütterlichen glaubens des propheten selbst, der immer mit fester zuversicht die höhnischen aufforderungen der gegner, in der luft zu wandeln oder goldene schlösser zu bauen, mit dem hinweis auf das unvergleichbare gotteswort erwiderte. Das hat echten klang. Mögen wir noch so viel von der abhängigkeit Muhammeds von seinen vorbildern wissen, wir müssen gestehen, dass die art, wie er die fremden worte und gedanken innerlich aufgenommen und verarbeitet hat, das persönliche pathos, mit dem er dies alles als sein eigentum beanspruchen konnte, das wirkliche wunder seines prophetentums ist. Wir verstehen es zwar anders, aber gewissermassen müssen wir dem *qāḍī ʾAbū Bekr* beipflichten, dass die lehre von dem *ʾiʿǧāz* des Korans auf den boden der wirklichkeit fusse.

Zum *ʾiʿǧāz* des Korans kann man zwar vieles rechnen: die enthüllungen der zukunft, die erzählungen aus der vergangenheit, den umstand dass man beim lesen niemals ermüdet wird, sondern ihn immer neu und anziehend findet[2] u. s. w.; aber vor allem betrifft die wunderbare unnachahmlichkeit den stil (*al-naẓm*) selbst. Dieser ist mit keiner der bekannten stilistischen kategorien zu vergleichen. Der Koran ist weder poesie (*šiʿr*) noch reimprosa (*saǧʿ*). Das letztere haben freilich nicht wenige behauptet, und zwar mit der erklärung, dass diese redensart eben in bezug auf deutlichkeit und beredsamkeit allen anderen rhetorischen formen überlegen sei.[3] Aber vor den meisterstücken der bekannten stilistischen gattungen pflegt doch der mensch nicht dermassen in bewunderung zu geraten, dass nicht der antrieb zur nachahmung in ihm rege werde. Das völlige verstummen der gegner beweist eben, dass der Koran zu keiner der bekannten arten der beredsamkeit gehört. Man versteht es, dass der stil selbst ein wunder ist, das ausser dem menschlichen vermögen fällt.[4] Dieser vorzug kommt dem Koran allein unter allen offenbarungsschriften zu. Der *ʾiʿǧāz* der Thora oder des Evangeliums besteht höchstens in sekundären eigenschaften, wie z. b. in den voraussagungen über die zukunft, nicht aber in dem stil selbst.[5]

[1] *Kitāb ʾiʿǧāz* I, 33 f.
[2] *Šifāʾ* I, 233.
[3] *Kitāb ʾiʿǧāz* I, 90.
[4] Ib. II, 188.
[5] Ib. I, 47; II, 192.

In dieser frage ist *al-Bāqillānī* gut orthodox. Die ansichten der liberalen theologen bieten kein einheitliches bild. Jedenfalls sind die leute, die den *'iʿǧāz* überhaupt verneinten, auf die rhetorischen und grammatischen mängel des gotteswortes hinwiesen[1], oder gar die als unmöglich erklärte nachahmung versuchten[2], eher unter den literarischen freigeistern als unter den muʿtaziliten zu suchen. Gab es doch sogar mu taziliten die der orthodoxen *'iʿǧāz*-lehre beistimmten[3], und die ganz in der oben geschilderten weise die behauptungen von sprachfehlern und widersprüchen in dem Koran mit der antwort widerlegten, dass die alten araber als meister der sprachwissenschaft und polemik dies gewiss sogleich entdeckt hätten.[4] Viele muʿtaziliten sahen aber den vorzug des Korans darin, dass er die höchste uns bekannte stufe der beredsamkeit[5] darstelle, was andere dahin begrenzten, dass *'iʿǧāz* dem *kalām* Gottes wie dem der menschen, jedem nach seiner art zukomme.[6] »Die meisten spekulativen theologen, sagt *al-Ḫaṭṭābī*, verstehen den *'iʿǧāz* aus dem gesichtspunkt der beredsamkeit; es fällt ihnen aber schwer das näher zu bestimmen, und sie neigen zum blossen geschmacksurteil (*ḥukm al-ḏauq*) hin.[7] Besteht aber der vorzug des Korans nur darin, dass er das höchste erzeugnis der beredsamkeit darstelle, so ist er kein wirkliches wunder. Denn auf allen gebieten der geistestätigket muss notwendig eine leistung die bestgelungene sein, darin liegt nichts wunderbares. Das haben auch die muʿtaziliten gesehen[8], und sie haben deshalb die lehre aufgestellt, die der *qāḍī* mit dem ausdruck *al-ṣirfa* bezeichnet: die nachahmung des Korans ist zwar an sich möglich; dass die menschen sie jedoch nicht unternommen haben, kommt davon, dass Gott sie davon abgelenkt (*ṣarafa*) hat. Dass der mensch nicht dazu kommt zu unternehmen, was er sonst wirklich tun könnte, das ist ein wunder. An diese ansicht, die als die vorzugsweise muʿtazilitische angeführt zu werden pflegt[9], schliesst sich diejenige des *al-'Aš'arī*

---

[1] *al-'Īǧī* 201 ff.
[2] Goldziher, Muhammedanische studien II, 401 ff.
[3] *al-'Īǧī* 198.
[4] *Jaḥjā b. al-Murtaḍā* ed. Arnold 26.
[5] So *al-Ǧāḥiẓ*, *al-'Īǧī* a. a. o. [6] *Kitāb 'iʿǧāz* I, 47.
[7] *Zarqānī*, *Šarḥ ʿalā-l-Mawāhib* V, 102.
[8] So *al-Ṭūsī* bei Horten, Die spekulative und positive theologie des Islam, Leipzig 1912, s. 83.
[9] *ʿAlī-al-Qārī*, *Šarḥ ʿalā-l-Šifā'* I, 761.

eng an: der Koran gehört seiner art nach zu dem für die menschen möglichen (er ist *min ǧinsi maqdūrihim*). Gott, der ja im jedem einzelnen falle den menschen erst das vermögen zu ihren handlungen geben muss, hat in diesem falle die macht nicht verliehen, hat die ausführung dessen, was sonst innerhalb des bereiches des menschlich möglichen liegt, unmöglich gemacht.[1]

Gegen die mu'tazilitische anschauung wendet *al-Bāqillānī* ein, dass hier nicht das wort Gottes selbst das wunder sei, sondern das hindern.[2] Als ein formelles zugeständnis an diese denkweise dürfen wir es aber verstehen, wenn er erklärt, dass das wort *'aǧaza* freilich nur ausgesagt werden könne von dem, was tatsächlich in den bereich des menschlichen vermögens fällt. Man kann z. b. nicht sagen, dass ein mensch nicht im stande sei (*'aǧaza 'an*) einen körper zu erschaffen.[3] Das unvermögen der menschen etwas dem Koran ebenbürtiges zu schaffen wird aber mit etwas, was der mensch unfähig zu tun ist, verglichen (*šubbiha bimā ja'ǧizu 'anhu al-'āǧiz*).[4] Der Koran gehört nicht zu dem, über welches sich das menschliche können erstreckt, nur von solchem kann aber das wort *'aǧaza* angewandt werden. Also kann dies wort nur in uneigentlicher bedeutung in verbindung mit dem Koran gebraucht werden.

Dieses scheinbar unschuldige zugeständnis an die sprachliche logik hat *Ibn Ḥazm* ingrimmig angegriffen. Er zitiert ein anderes werk *al-Bāqillānī*'s: *al-Intiṣār fī-l Qur'ān*, wo dieser seine these noch mit der behauptung begründet, dass der mensch nur zu etwas wirklich existierendem »unfähig sein könne« (*'aǧaza*). Wären die 'araber »unfähig« gewesen, etwas gleich dem Koran zu schaffen, so würde dies etwas (gleichsam das produkt des misslungenen versuches) wirklich existieren (was bekanntlich nicht

[1] *Šifā'* I, 225; *Ibn Ḥazm* IV, 207. Dieser ansicht ist auch *al-Ǧuwajnī*, *Šifā'* I, 311; mit ihr sympathisiert nicht nur *Qāḍī 'Ijāḍ* sondern auch *Faḫr al-dīn al-Rāzī*, nach Schreiner ZDMG. XLII, 673. Schreiner a. a. o. 667 will sie auch bei *al-Bāqillānī* wiederfinden, wie er sie mit recht bei *al-Ǧuwajnī* nachgewiesen hat. S. kennt die anschauung B.s nur aus *Ibn Ḥazm*'s polemik. Aus dem oben angeführten geht hervor, dass B. wirklich die absolute unnachahmlichkeit des Korans gelehrt hat, er gehört nicht zu dem gebiete des den menschen möglichen.

[2] *Kitāb 'iǧāz* I, 46.

[3] Man vergegenwärtige sich die grundbedeutung des wortes, etwa: zu schwach sein etwas zu vollbringen.

[4] *Kitāb 'iǧāz* II, 188.

der fall ist); gleichwie, wenn sie dazu das vermögen gehabt hätten, auch das produkt dieses vermögens etwas wirklich existierendes sein müsste. »Kein schwacher», sagt *Ibn Ḥazm*, »lasse sich täuschen von dem worte, dass 'sie es nicht vermocht haben'; denn dies ist nur nach seiner bekannten lehre gemeint, dass Gott nur vermag (*qadara ʿalā*), was er wirklich tut.»[1] Die versicherungen *al-Bāqillānī*'s, dass die menschen dem Koran nachzuahmen nicht vermögen, wären also, meint *Ibn Ḥazm*, nur eine umschreibung der tatsache, dass sie diese nachahmung nicht hervorgebracht haben, was nach seiner ansicht das absolute unvermögen des menschen gegenüber dem göttlichen worte nicht genügend zum ausdruck bringt.

Die schwächen der scholastischen ausführung kommen vor allem zum vorschein in der weise, wie *al-Bāqillānī* die vergewisserung der einzelnen von dem *ʾiʿǧāz* bestimmt. Besteht der *ʾiʿǧāz* des Korans eigentlich in seinem unvergleichbaren stil, so ist es klar, dass ein jeder nicht fähig ist von selbst dies wunder zu fassen. Der fremde kennt es nicht, bis er erfahren hat, dass die araber nichts dergleichen haben schaffen können. Aber auch der durchschnittsmensch unter den arabisch redenden ist gewöhnlich in derselben lage wie der fremde. Erst derjenige, der die beredsamkeit, und zwar in allen ihren verschiedenen formen, kennt und beherrscht, weiss, dass er selbst zu so etwas unfähig ist, und muss daraus auf die unfähigkeit aller anderen schliessen.[2] *Al-ʾAšʿarī* hat daher erklärt, dass man zwar mit unmittelbarer gewissheit (*ḍarūratan*) wisse, dass der Koran von Muhammed herrühre, den *ʾiʿǧāz* könne man aber nur durch induktion (*istidlāl*) kennen, was *al-Bāqillānī* dahin berichtigt, dass der in der beredsamkeit verfahrene den *ʾiʿǧāz* mit unmittelbarer gewissheit kenne, der fremde und der ungelehrte aber nur durch induktion.[3] Jene sind daher im vergleich mit den letzteren wie diejenigen, die die weisse hand oder das spalten des meeres sahen, uns gegenüber sind, die wir nur den bericht davon gehört haben.[4] Die ʾašʿariten setzen ja sonst den vorzug des Korans als das wunder Muhammeds gegenüber den mirakeln anderer propheten eben darin, dass er allen klar, unzweifelhaft und einleuchtend sei. Hier wird indessen dieser vorzug für die grosse menge der gläubigen ein wenig problematisch.

[1] *Ibn Ḥazm* IV, 222 f.
[2] *Kitāb ʾiʿǧāz* I, 36 ff.
[3] Ib. II, 157.
[4] Ib. II, 149.

Dies ist nun ohne zweifel der wunde punkt in der darstellung *al-Bāqillānī*'s, und *Ibn Ḥazm* versäumt es auch nicht den finger darauf zu legen. »Der grösste beweis für den unglauben *al-Bāqillānī*'s und die hinterlist seiner angriffe auf die religion ist seine ansicht, dass wer den Koran von Muhammed hört, nicht ohne weiteres überzeugt sein muss, dass er ein zeichen für den propheten ist oder von ihm herrührt, bis er sich unter den leuten in den verschiedenen ländern erkundigt hat und nach den tradierten berichten gefragt und somit erfahren hat, wie es sich mit den arabisch redenden verhält. Erst wenn er durch diese konstatierung und spekulation weiss, dass keiner etwas gleich dem Koran hervorgebracht hat, ist er pflichtig an das prophetentum Muhammeds zu glauben. Dieser mensch fürchtet, dass die gemeinde ihn steinigen würde, wie man nach einem hunde steine wirft, wenn er geradeaus das prophetentum Muhammeds für nichtig erklärte. Darum sagt er nur aus, was nahe an dasselbe ziel führt. Er bürdet dem gläubigen eine arbeit auf, die dieser nicht vollbringen kann, lebte er auch so lange wie Noah. Denn das nachfragen in aller welt würde tausend jahre dauern, und die berichte sind ohne zahl».[1] Was überhaupt die entrüstung des *Ibn Ḥazm* erweckt, ist die methode der ʾaš'ariten, die religiösen tatsachen durch die prüfung der vernunft feststellen zu wollen. Spekulation in religiösen dingen ist ihm ein greuel. Wer spekuliert, muss zuerst in thesi zweifeln. Meinen denn die ʾaš'ariten, wenn sie den *naẓar* über die fragen des glaubens verdienstlich oder gar notwendig erklären, dass wer nicht einmal an dem dasein Gottes oder dem prophetentum seines gesandten gezweifelt hat, ein ungläubiger sei? Wann wird der arme mensch wissen, dass er alle möglichkeiten des negierens durchgelaufen hat, so dass er vom zweifel zur gewissheit übergehen dürfe. Und wenn er nun sogar stürbe, ehe er den logischen kreislauf wollendet hat?[2] *Ibn Ḥazm* hat gesehen, dass die religiöse gewissheit anderer art als die logische sein muss. Es hat aber dieser muslimische nominalist vorläufig nichts anderes an die stelle des intellektualismus zu setzen als den blossen autoritätsglauben.

Das wort, das die *mutakallimūn* von den prophetischen wundern brauchen, *muʿǧiza*, ist ein in der theologie geprägter fachausdruck. Das wort kommt, wie schon *Qasṭallānī*[3] ge-

[1] *Ibn Ḥazm* IV, 223. [2] Ib. 216 ff.
[3] *Mawāhib* V, 92 f.

sehen hat, weder im Koran noch in der sunna vor. Im Koran heisst das wunder *'āja* 'zeichen' oder *burhān* 'beweis'. Die alten sunna-autoritäten nannten die prophetischen wunder *dalā'il al-nubuwwa*. Der technische gebrauch von *muʿǧiza* scheint sich ziemlich spät durchgesetzt zu haben. *'Aḥmed b. Ḥanbal* brauchte das wort noch unterschiedslos von den wundern der propheten und denen anderer heiliger, während er *'āja* und *burhān* nur von den ersteren gesagt hat. Später bedeutet aber *muʿǧiza* immer das wunder eines propheten, und zwar ein solches das er nach seiner sendung vollzogen hat, im gegensatz zur *karāma*, das mirakel eines heiligen. Schon die prägung dieses technischen ausdrucks deutet an, dass die theologische lehre von den wundern auf dem grössten wunder, dem Koran, auf dem dogma von seiner, durch die unbeantwortete herausforderung bewiesenen unnachahmlichkeit aufgebaut worden ist. Dies ist noch deutlicher aus der scholastischen definition des wunders zu sehen.

Sieben eigenschaften gehören zu einer wirklichen *muʿǧiza*, sagt *al-'Īǧī*.

1. Es muss eine tat Allahs sein oder einer solchen tat entsprechen. Denn die definition muss auch solche wunder umfassen, die etwa in der unterlassung Allahs beständen, das vermögen zu einer handlung in den menschen zu schaffen, wenn man nun diese unterlassung als etwas rein negatives fasst. Es sagt z. B. der prophet: »Ich werde meine hand aufs haupt legen, ihr aber werdet es nicht können, dies ist mein zeichen». Dann entspricht die unterlassung Gottes, das vermögen zum erheben der hände zu schaffen, einer tat.

2. Es muss *ḫāriq li-l-ʿādāt* sein, d. i. muss das gewohnheitsmässige naturgeschehen durchbrechen. Dem naiven wunderglauben, für den noch kein übernatürliches geschehen existiert, weil kein gesetzmässig natürliches existiert, für den das wunder überhaupt nur das seltene, nicht erfahrene ist, was staunen erregt, würde diese bestimmung offenbar einen klassischen ausdruck darbieten. Die theologen meinen es zwar anders. Es soll dem gewöhnlichen geschehen auf andere weise gegenüberstehen als z. b. die verblüffenden tricke der zauberer, die zwar »gewohnheitsmässige», aber »seltene» (*nādira*) ursachen[1] haben; es soll der art nach anders sein. Aber es gibt kein notwendig gesetzmässiges geschehen, das das wunder aufheben könnte. Gott,

[1] *Zarqānī*, *Šarḥ ʿalā-l-Mawāhib* V, 89.

der in jedem augenblick die akzidenzen schafft, lässt dies freilich für gewöhnlich nach einer bestimmten ordnung geschehen. Aber in jedem augenblick kann er es ja auch anders tun. Wie ist somit das wunder prinzipiell von dem sonstigen naturgeschehen zu unterscheiden? Die ʾašʿariten haben in der tat das unausweichliche dieser konsequenz erkannt, und haben es nicht gescheut sie selbst zu ziehen. Gegen die bestreiter des wunders behauptet *al-ʾĪǧī*, es sei eine feste gewohnheit (*ʿāda mustamirra*) Gottes, für seine propheten und heiligen wunder geschehen zu lassen. Das wunder ist dann, bemerkt sein kommentator *Ǧurǧānī*, nicht was das gewohnheitsmässige durchbricht, sondern selbst ein gewohnheitsmässiges geschehen. »Nach unserer meinung ist auch was die wahrhaftigkeit eines propheten erweist wunder, auch wenn es nicht das gewöhnliche durchbricht».[1] Die wunder sind also sämtlich von der art, die die mittelalterlichen scholastiker mit der formel »miracula supra naturam» bezeichnet haben; sie sind durch das eingreifen Gottes nach einer »höheren», aber in bezug auf gesetzmässigkeit mit dem gewöhnlichen naturgeschehen vergleichbaren ordnung bewirkt. Ein »miraculum contra naturam» kann sich die ʾašʿaritische theologie eigentlich nicht denken. In der tat fällt auch sonst die betrachtung des wunders auf die auffassung des primitiven empfindens zurück. Auch ein christlicher theologe kann das wunder gelegentlich nur als »opus arduum et insolitum supra spem et facultatem admirantis consistens» definieren.[2]

3. Das wunder darf nicht nachgemacht werden können.

4. Es muss unter den händen eines mannes, der das prophetentum beansprucht, hervortreten, damit man wisse, das es zur bestätigung seines anspruches dienen soll. Dagegen ist es nicht notwendig, dass er die menschen direkt zur nachahmung herausfordere. Die letzte bestimmung hat *al-ʾĪǧī* vorsichtigerweise hinzugefügt, weil es doch nicht der fall ist, dass Muhammed mit seinen wundern, ausser dem Koran, herausgefordert hat. Andere theologen haben die herausforderung als unumgänglich betrachtet.[3]

5. Es muss so ausfallen, wie es der prophet im voraus behauptet hat, nicht anders.

---

[1] *Al-ʾĪǧī* 189.

[2] Bonaventura, Breviloquium (ed. P. a Vicetia), Freiburg i. Br. 1881, 343; das ist freilich von den mirakeln der heiligen gesagt.

[3] So *al-Taftāzānī*, *Šarḥ ʿalā-l-ʿaqāʾid al-nasafijja* 129.

6. Das wunder darf seinen unmittelbaren urheber nicht verleugnen. Wenn z. b. ein mann einer eidechse die gabe der rede zu verleihen vermochte, diese aber dann sagte: du bist ein lügner, das würde seine wahrhaftigkeit nicht bestätigen. Aber — triumph des scholastischen scharfsinnes! — dies würde nicht gelten, wenn jemand einen toten menschen erweckte. Denn der mensch ist, sobald er wieder auflebt, ein frei wählendes wesen; es steht ihm frei zu glauben oder zu verneinen.

7. Das wunder darf nicht der behauptung es zu vollbringen vorangehen, sondern muss mit ihr gleichzeitig sein. Die wunder die dem prophetentum vorangehen, wie das reden *ʿĪsā*'s in der wiege oder die herzensreinigung Muhammeds, sind nicht wunder (*muʿǧiza*), sondern *karāma*'s, wie sie für die heiligen geschehen. Sie werden dann mit dem ausdruck *'irhāṣ li-l-nubuwwa* 'grundlegung des prophetentums' bezeichnet.[1]

Der Islam bietet keine ausnahme von der regel, dass die wunder, die einst eine stütze des glaubens sein sollten, im laufe der entwicklung der um ihre bewährung kämpfenden religion vielmehr eine beschwerliche last werden. Auch im Islam hat das denken, wo es zum bewusstsein seines rechtes herangereift ist, die bande einer veralteten weltanschauung abzuschütteln gesucht. Und zwar dürfte die opposition der gebildeten gegen das irrationale an der offenbarung, gegen das wunder viel allgemeiner und nachhaltiger gewesen sein, als es zunächst ein blick in unsre quellen erscheinen lässt. Die stimmen der angreifer sind mit wenigen ausnahmen längst verschollen, nur aus den weitläufigen widerlegungen ihrer orthodoxen gegner vernehmen wir, wie ernstlich der streit einst die theologische welt aufgerührt hat. Denn bei dem bedeutenden raum, den die diskussion über das wunder und die verteidigung der wundererzählungen in dogmatischen und prophetologischen werken ausfüllen, dürfen wir kaum annehmen, dass hier, wie das wohl sonst vorkommen mag,

[1] *Al-ʾIǧī* 175—178. »*Karāma* ist ein solches *ḫāriq li-l-ʿādāt*, welches, ohne anspruch auf das prophetentum und auch ohne eine solche prätension anzukündigen, für (*ʿalā yad*) einen offenbar frommen diener Gottes, der verpflichtigt ist das gesetz eines propheten zu befolgen, geschieht. Es muss mit dem rechten glauben und mit guten werken, bekannten oder (den menschen) unbekannten, verbunden sein». Es gibt im ganzen sechs arten von *ḫawāriq*: 1 *'irhāṣ*, 2 *muʿǧiza*, 3 *karāma*, 4 *maʿūna* (beistand), die wunder der vorsehung, die auch für gewöhnliche menschen geschehen, 5 *'ihāna*, das zeichen des lügenpropheten, 6 *istidrāǧ* (betrug), wunder des zauberers. *Zarqānī*, *Šarḥ ʿalā-l-mawāhib* V, 85.

die theologen ihren scharfsinn an der widerlegung fingierter einwendungen üben,[1] wenn wir auch bei den späteren kompilatoren zuweilen voraussetzen müssen, dass sich ihre polemik gegen nicht mehr vorhandene gegner richtet.

Wenn im allgemeinen behauptet werden kann, dass die radikale verneinung des wunders, die bestreitung von dessen möglichkeit überhaupt, von den mit hellenischer bildung vertrauten ausgegangen ist, so machen dabei freilich die grossen neuplatonischen denker, die für unser bewusstsein die islamische philosophie eigentlich vertreten, eine ausnahme. Diese kühnen idealisten meinten einen weg gefunden zu haben, das wunder theoretisch zu erretten. Die gereinigte, auf die pneumatische stufe des daseins erhohene seele ist irgendwie an dem machtwirken der ursächlichen ideenwelt gegenüber der welt der erscheinung teilhaft. Doch haben wohl die älteren neuplatonischen richtungen, wie die *bāṭinijja*, als sie das geschichtliche an der offenbarung, auch die wunder, durch allegorische erklärung ihrem system anzupassen bestrebt waren, vielfach aus rationalistischen motiven gehandelt, was daraus ersichtlich ist, das neben den allegorieen auch zu dem wohlbekannten vulgärrationalistischen verfahren gegriffen wird, das wunder als tatsache bestehen zu lassen, ihm aber eine natürliche erklärung unterzuschieben.[2] Es sind indessen die verehrer der griechischen naturwissenschaft und naturphilosophie, die *ṭabīʿijjūn* (materialisten), die um die unverbrüchliche geltung der naturgesetze, so wie sie ihnen bekannt waren, besorgt, sich zu der verneinung des wunders erdreistet haben. Ihre haupteinwendung ist dieselbe, die die wissenschaft gegen die setzung des wunders innerhalb des uns bekannten naturverlaufs erhebt und erheben muss: die annahme eines absoluten wunders kann nicht mit einer wissenschaftlichen weltbetrachtung zusammenbestehen, denn sie macht die möglichkeit wissenschaftlicher erkenntnis überhaupt illusorisch.

Die materialisten behaupten, sagt *Faḫr al-dīn* bezüglich der verwandlung vom stabe Mosis, dass so etwas unmöglich sei, denn das »würde die bande des notwendigen wissens auflösen.

[1] Zum teil können ja auch die apologieen bestreitungen seitens nichtmuslimen gelten. *ʾAbū Bekr b. al-Ṭajjib* [*al-Bāqillānī*] stritt mit einem *biṭrīq* aus Konstantinopel über die mondspaltung *Mawāhib* V 128.

[2] Belege finden sich bei Huart, Le rationalisme musulman, RHR. 50, 201 f.

Man würde dann auch voraussetzen müssen, dass ein berg in gold oder das meer in blut verwandelt werden könne, dass ein vollständig entwickelter mensch augenblicklich aus einem halme oder einem saatenkorn entstehen könne, dass der Zejd, den ich heute sehe, nicht der Zejd von gestern sei, sondern ein anderer, plötzlich neuerschaffener. Wer die pforten jener möglichkeiten öffnet, den würde jeder vernünftige für einen kopfschwachen deliranten halten.»[1] Die bejahung des wunders führt also zur aufhebung des kausalgesetzes und dann sogar zur vernichtung des gesetzes von der identität, des fundamentes unsres wissens. Daher hat man auch erklärt, die annahme des wunders führe zur »sophisterei», d. h. zu universeller skepsis.[2]

Die islamischen apologeten haben zuerst durch einen naheliegenden, auch im christentum vielfach versuchten ausweg den schwierigkeiten auszuweichen gesucht: die wunder seien nur in der prophetischen zeit hervorgetreten, in der unsrigen kommen sie nicht mehr vor. Dagegen führen die gegner an, dass es erstens gar keine beweise dafür gibt, dass jene zeit anders geartet gewesen sei als die unsrige; zweitens, wenn man dies auch zugäbe, so würde dies die wahrheit der prophetischen botschaft zweifelhaft machen, denn wie könnte man wissen, dass der Muhammed, der heute predigt, wirklich der von Gott bevollmächtigte sei und nicht vielmehr ein anderer u. s. w.[3]

Die erklärung des wechsels der dinge von ihrem gewohnheitsmässigen verlauf ist eine schwierige sache, sagt *Faḫr al-dīn*. Unsere meinung ist, dass die einzelne substanz lebendig, redend, vernünftig werden kann, ohne eine besondere konstruktion (*bunja*), temperament (*mizāǧ*) oder adaption (*tarkīb*), dass menschen und andere lebende wesen auf einmal ohne eine im voraus existierende materie oder verursachung entstehen können. Das involviert freilich, dass man die möglichkeit der umwandlung des gewohnheitsmässigen geschehens zugeben muss. Aber können denn die materialisten selbst jenen konsequenzen ausweichen? Entweder hat die welt eine oberste ursache oder auch nicht. Im letzten falle ist es klar, dass die dinge in jeder beliebigen weise enstehen können. Gibt man zu, dass die welt eine ursache hat, muss sie

[1] *Mafātīḥ* IV, 392.

[2] *Al-ʾĪǧī* 189; so verstehen die muslimischen theologen die sophisten, vgl. *Šahrastānī* II, 3.

[3] *Mafātīḥ* IV, 393.

entweder nach notwendigkeit oder freiheit wirken. Nehmen wir das erste an, da muss man voraussetzen, dass die entstehung der zeitlich existierenden dinge unsrer welt durch den wechsel der himmlischen konstellationen (*al-'aškāl al-falakijja*) bedingt sei. Nun kann man offenbar niemals sicher sein, dass nicht in der cölesten sphäre eine sonderbare konstellation (*šakl ġarīb*) entstünde, die das unvermittelte entstehen eines menschen oder die wandlung eines berges in gold verursachte. Ist aber die oberste ursache eine aus freiem willen handelnde, kann sie offenbar mit der von ihr verursachten welt nach gutdünken schalten.[1] Geschickt hat hier *Faḫr al-dīn* das irrationelle der weltbetrachtung jener naturphilosophen aufgedeckt: die überzeugung, unter deren bann das gesamte denken der antike über die natur steht, dass der gesetzmässige verlauf des irdischen geschehens durch den wechsel der gestirne bedingt sei.

Sonst pflegte man wohl, wie es einst Muhammed getan hatte, darauf hinzuweisen, dass die ursprüngliche schöpfung doch ein ebenso grosses wunder sei, was indessen für diese gegner, die an die ewigkeit der welt glaubten, wenig verpflichtend war. Leichter zu behaupten, weil mehr folgerichtig, wird die position, als der 'aš'aritische theologe, wie es *al-'Īǧī* (189) tut, die konsequenzen der lehre vom Gott der unbegrenzten möglichkeiten geradeaus zieht, und dreist erklärt, dass die subjektive überzeugung (*ǧazm*), dass jene ungereimten wandlungen nicht eintreffen werden, noch nicht beweise, dass sie an sich unmöglich seien. In den wahrnehmungen der sinne schliesst unsere subjektive gewissheit, dass ein bestimmter körper sich an einer bestimmten stelle befinde, nicht aus, dass es sich in der tat anders verhalten könne. Und die wahrnehmungen, die sich somit trügerisch erweisen, sind doch »ein weg des wissens», ebenso wie die erfahrung (*al-'ādāt*).

Besonders hat sich die opposition dieser naturwissenschaftlich gebildeten gegen die sozusagen cölesten wunder: die himmelfahrt und die mondspaltung gerichtet. *Ibn Ḥazm* schildert ja auch die griechisch beeinflussten freigeister, »die da meinen, dass in der religion Allahs nichts sicheres zu finden sei», als »leute, die sich mit mathematik, astronomie und philosophischen wissenschaften abgeben.»[2] Weit verändert war das himmelsbild geworden. Wie wäre es mehr möglich mit diesem kunstvoll abgemessenen getriebe, das das ganze weltgeschehen reguliert, in

[1] *Mafātīḥ* IV, 393 f. [2] Schreiner ZDMG. LII, 485.

solcher groben weise zu schalten? Durch das aufsteigen durch die himmel würden »die sphären zerreissen». Man denke ferner an den unermesslichen abstand. Eine körperliche bewegung von solcher schnelligkeit, dass man den weg zwischen himmel und erde zweimal in derselben nacht zurücklege, lasse sich einfach nicht denken. *Faḫr ăl-dīn* sucht indessen die gegner auf ihrem eigenen boden zu schlagen. Die geometrie lehrt uns, dass der diameter eines zirkels sich zum umkreis wie 1 zu $3^1/_7$ verhält. Nun durchläuft der sonnenkörper jede nacht den halben umkreis. Es ist daher möglich, dass der prophet den kürzeren abstand des halben diameters in einer nacht habe durchfahren können. Und alles, was möglich ist, kann Gott auch tun. Weiter ist die sonnenscheibe 160 mal grösser als die erde; und doch sehen wir sie in einem kurzen augenblick sich über den horizont erheben. Eine so sehnelle bewegung dürfte also an sich möglich sein.[1]

Gegen die mondspaltung hat man eingewandt, dass die astronomische tradition anderer völker doch von diesem ausserordentlichen ereignis hätte wissen sollen. *Qāḍī ʿIjāḍ* antwortet: »Es ist von keinem volke auf der erde erzählt worden, dass man den mond in jener nacht beobachtet und festgestellt habe, dass er nicht gespaltet wurde. Und wäre dies auch von vielen orten aus erzählt worden, so dass eine verabredete lüge ausgeschlossen wäre, wäre dies noch für uns kein gegenbeweis, denn der mond wird nicht in gleicher weise von den verschiedenen völkern der erde gesehen. Er geht früher auf in einem anderen lande und wird in verschiedenen aspekten gesehen von den völkern, die an entgegengesetzten enden der welt wohnen. Einigen völkern wird er durch wolken oder hinter den bergen verborgen. Eine mondfinsternis wird in einem lande sichtbar, in einem anderen nicht; hier ist sie eine partielle, dort eine totale; in einem dritten lande kann sie nur von denen, die sie im voraus wissen, beobachtet werden. So hat es der Mächtige, der Wissende festgestellt. Übrigens geschah das wunder in der nacht, wo die menschen zur ruhe zu gehen und die pforten ihrer häuser zu verschliessen pflegen, weshalb es wenig wahrscheinlich ist, dass jemand etwas von den veränderungen am himmel wahrgenommen habe, wenn er sie nicht besonders beobachtet.[2]

Zu den bestreitern des wunders darf man im allgemeinen nicht die muʿtaziliten rechnen. Freilich finden sich ja unter ihnen vielfache abstufungen — wir haben es ja nicht mit einer schule,

[1] *Mafātīḥ* V, 532. [2] *Šifāʾ* I, 239.

noch weniger mit einer sekte[1], sondern mit einer geistesrichtung zu tun, die man zwar als eine rationalistische bezeichnen kann, die aber zuweilen in ihrer abweichung von der orthodoxie nicht weiter geht, als dass man es sogar als sehr fraglich bezeichnen muss, ob man einen muʿtaziliten ohne weiteres einen liberalen theologen nennen dürfe.[2] Bei einigen ist indessen die negative haltung gegenüber der offenbarten religion eine nicht zu bestreitende tatsache. Zu den avancierten freidenkern zählte, falls wir *Ibn Ṭāhir al-Baġdādī* glauben dürfen, *al-Naẓẓām*. »Er bewunderte die ansicht der *barāhima*, die das prophetentum verneinen,[3] obgleich er dies nicht offen zu bekennen wagte aus furcht vor dem schwert. Er verneinte die wunder des propheten, so wie sie erzählt worden sind, wie die mondspaltung, das preisen des kieses in der hand des propheten, das hervorspritzen des wassers zwischen seinen fingern, damit er durch verneinung der prophetischen wunder zur verneinung des prophetentums Muhammeds gelange, indem er die beweise dafür hinfällig machte.»[4] Indessen »die meisten šeiḫen der muʿtazila» erklärten diesen *Naẓẓām* für einen ungläubigen, und wie wenig seine haltung für die muʿtaziliten überhaupt kennzeichnend ist, kann man daraus ersehen, dass ein muʿtazilite *ʿAbdallāh b. ʾAbī ʿAllān* (gest. 409) in einem werke über die vorzüge des propheten 1,000 wunder zusammengestellt hat, die Muhammed verrichtet haben soll.[5] *Al-Ǧubbāʾī* hat sogar wunder wie das preisen des kieses, das seufzen des palmstammes und das reden des gebratenen schafes anerkannt. Zwar machte er dabei die verwahrung, dass reden nur bei einem lebendigen wesen möglich sei, das für diesen zweck so adaptiert werde, wie die wirklich redenden, und erklärt deshalb, Gott habe diesen toten dingen leben geschenkt, ihnen einen mund ausgebohrt und ein sprachorgan gegeben. *Al-ʾAšʿarī* und *al-Bāqillānī* glaubten, dass Gott rede und sprachlaute in den toten dingen auch ohne jegliche veränderung ihrer sonstigen eigenschaften schaffen könne. Jenen versuch das wunder

[1] Goldziher, Vorlesungen 200.

[2] Strothmann, Die literatur der zaiditen, Islam 1911, 60.

[3] Die indische religion ist den muslimen besonders dadurch aufgefallen, dass sie das prophetentum nicht kennt. Vgl. auch *Ibn Ḥazm* I, 69, *Šahrastānī* I, 59.

[4] *Kitāb al-Farq* 114; er erklärte *ʿAbdallāh b. Masʿūd* für einen lügner in seiner erzählung von der mondspaltung. *Šahrastānī* I, 59.

[5] Goldziher, Aus d. theol. des *Faḫr al-dīn*, Islam 1912, 235 n. 6.

einigermassen vernünftig zu machen, der uns sehr kläglich erscheint, haben sie entbehren können.

Mehrere mu'taziliten haben aber, wenn sie auch die wunder nicht schlechthin verneinen, gegen die ausnützung des wunders als beweis für die sendung des propheten einwendungen erhoben, die den orthodoxen der ausgesprochenen bestreitung fast gleich kamen. Sie beanstanden den erkenntniswert geschichtlicher nachrichten überhaupt. Erstens kann eine geschichtliche tatsache nie ganz unanfechtbar festgestellt werden. Was kann also aus der tradition mit völliger evidenz bewiesen werden? Wenn Harūn auf die bitte eines indischen königs einen traditionalisten zum religionsgespräch nach Indien sendet, weiss der indische weise alle seine geschichtlichen beweise durch ein einziges wort zu entkräftigen: wie weisst du, dass dies alles wahr ist? Wenn der kalif aber einen wirklichen *mutakallim* sendet, fühlt sich der inder so beängstigt, dass er den gegner, um der disputation auszuweichen, durch einen giftmord aus dem wege schafft.[1] Vor allem äussert sich diese anschauung in einem bei der beschaffenheit der muslimischen überlieferung recht begreiflichen misstrauen gegen die traditionelle beglaubigung der wunder. »Was nicht mehr sinnenfällig ist, wie die zeichen der propheten und andere dinge, steht nicht fest, bis es zwanzig erzählen, unter denen sich einer befindet, dem das paradies zugesprochen ist», sagte *'Abū-l-Huḏajl.*[2] Sein schüler *'Abdalraḥmān* erklärte, dass solche erzählungen nicht als beweise (*ḥuǧǧa*) gelten können, wofern sie nicht von fünf männern, von denen mindestens einer ein heiliger Gottes sei, erzählt worden wären.[3]

Die mu'taziliten begnügen sich keineswegs mit der bestreitung der *'āḥād-ḥadīṯ*'e. Aus der darstellung des *al-'Īǧī* geht hervor, dass sie die überzeugung von der wissenschaftlichen unzulänglichkeit der berichte einzelner auch bei ihren 'aš'aritischen gegnern voraussetzen. Ihr angriff gilt vielmehr den beweiswert der fortlaufenden tradition (*al-tawātur*) überhaupt. Einige von den bestreitern der prophetischen wunder, sagt *al-'Īǧī*, meinen, dass wissen von denselben nicht möglich sei für solche, die sie nur durch *tawātur* vernommen haben. Wir erkennen hier unschwer die mu'taziliten. Es ist möglich, sagen sie, dass ein einzelner unter den leuten des *tawātur* lüge. Dann ist es auch möglich, dass

[1] *Jaḥjā b. al-Murtaḍā*, ed. Arnold 34.
[2] *Kitāb al-Farq* 109. [3] *Ibn Ḥazm* IV, 203.

alle (die gewährsmänner einer von vielen bezeugten tradition) lügen, denn die lüge aller ist ja nichts anderes als die lüge jedes einzelnen. Ferner: jede kette von erzählern verhält sich wie die eine. Jeder, der es für möglich hält, dass wissen durch den bericht von hundert ketten komme, muss auch zugeben, dass es durch neun und neunzig kommen könne. Das wissen kann nicht auf die berichte einer gewissen anzahl von zeugenketten beschränkt sein. Die behauptung, es bestehe ein unterschied zwischen den beiden genannten zahlen, würde ja die reine willkür sein. Setzen wir also eine einzige kette von erzählern: die gebe ja noch kein sicheres wissen. Dann fügen wir eine zweite hinzu, die verbürgt ebenfalls nicht das wissen, die dritte ebensowenig u. s. f.[1] Also, weil »ex nihilo nil fit», sind auch die vielen wege, auf denen einige traditionen auf uns gekommen sind, zu deren beglaubigung unzureichend.

Auch erkenntnistheoretisch suchen die muʿtaziliten ihren standpunkt zu begründen. Der grundsatz lautet, wie ihn *al-Naẓẓām* ausgesprochen hat: sinnenfälliges kann in adäquater weise nur durch die sinne erkannt werden. Er bestreitet nicht den erkenntniswert des empirischen wissens, insofern es in unmittelbaren sinnlichen wahrnehmungen besteht. Relationen aus zweiter hand ergeben aber kein zuverlässiges wissen. Die tendenz ist natürlich zu erweisen, dass dies unsichere geschichtliche wissen keineswegs mit den widerspruchslosen wahrheiten der vernunft verglichen werden könne. Damit ist das recht der vernunft die offenbarte religion durch ihre kritik zu reinigen und zu entwickeln prinzipiell begründet. Die spekulative dogmatik der muʿtazila braucht sich um die verwahrungen der *ḥadīṯ*-leute nicht viel zu kümmern. Als die gegner ihm vorhielten, wie es denn möglich sei zu wissen, dass der apostel Gottes existiert habe, antwortete *al-Naẓẓām:* als die ersten genossen Muhammed sahen, »teilten sie ein stück von ihm ab», als sie den nachfolgern von ihm erzählten, erhielten sie wieder ein stück von ihm, so ging es fort bis auf uns.[2] Durch eine eigentümliche anwendung der bekannten wahrnehmungstheorie Demokrits sucht er also, um den gefährlichsten konsequenzen zu entgehen, eine beschränkte möglichkeit eines geschichtlichen wissens zu erretten. Wie ernst dies gemeint sei, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] *Al-ʾĪǧī* 194 f.

[2] *Kitāb al-Farq* 125.

Hišām b. ʿAmr al-Fūṭī entwickelt diesen beweis in metaphysischer richtung, indem er prinzipiell bestreitet, dass die wunder etwas für die wahrheit der religion beweisen können. Akzidenzen können nicht das dasein Gottes beweisen. Daher sind die verwandlung des stabes und die mondspaltung keine stützen für den anspruch, von Gott gesandt zu sein. Denn sollte so etwas ein beweis für Gottes existenz sein, brauchte man zuerst einen beweis, dass es wirklich dies beweise, dieser beweis brauchte seinerseits auch einen beweis u. s. w. in infinitum. Beweise für Gottes existenz als schöpfer sind nur körper, die sinnenfällig sind.[1]

Der standpunkt dieser mʿutaziliten in der wunderfrage erinnert vielfach an die abendländische aufklärung. Zwar mögen die islamischen rationalisten für gewöhnlich nicht geradeaus die wunder verneinen, sie nehmen den legenden gegenüber eine haltung des vornehmen agnostizismus ein: wir können über sie nichts sicheres wissen. Wir sehen aber unschwer, was dahinter stecken mag. Die forderung auf bestätigung des wunderberichtes durch »paradiesgenossen» und heilige ist wohl nicht viel anders gemeint als die these Humes, dass »kein zeugnis genüge, ein wunder festzustellen, wenn es nicht von solcher art ist, dass seine falschheit wunderbarer wäre als das faktum, das es festzustellen trachtet», wie die prinzipielle bestreitung von der beweiskraft des wunders bei *al-Fūṭī* ein muslimisches gegenstück zu dem berühmten worte Lessings bildet, dass »zufällige geschichtswahrheiten nie der beweis für notwendige vernunftswahrheiten sein können».

Die oben geschilderten muʿtazilitischen anschauungen finden sich in vielfachen abstufungen auch bei mehreren ʾašʿaritischen theologen wieder. Denn wenn die ʾašʿariten — wie tatsächlich die meisten muʿtaziliten und noch eifriger als diese — auch immer versichern, dass sie an der geschichtlichkeit der wunder und an ihrer möglichkeit nicht zweifeln, so wollen sie doch kaum den geschichtstatsachen den wert eines völlig evidenten beweises einräumen.[2] Diese tendenz spricht sich vor allem in der neigung aus, den wunderbeweis im vergleich mit dem einen klaren und ausreichenden beweise des Korans in den hintergrund zu schieben. Sagt man auch nicht gern unumwunden, dass die wunder

[1] *Kitāb al-Farq* 148, *Šahrastānī* I, 75; vgl. auch S. Horovitz ZDMG. LVII, 194. Nach *Šifāʾ* II, 274 verneinten *Hišām* und *Maʿmar al-Ṣajmarī* auch, dass der Koran ein zeichen Muhammeds sei.

[2] Goldziher, Vorlesungen 127.

das prophetentum nicht beweisen können, so zeigt man um so deutlicher, dass sie dies nicht zu beweisen brauchen.

Qāḍī 'Ijāḍ erwähnt mit unverhohlener missbilligung die ansicht einiger freigeister, die die vorzüge des Korans auf kosten der sonstigen prophetischen wunder erhöhen wollen. Die überlegenheit des wunders Muhammeds besteht, so sagen sie, darin, dass es *waḥj* und *kalām* ist. Es kann mit keiner vorspiegelung der einbildung (*taḫjīl*), nicht mit gaunerkniffen (*taḥjīl*) oder betrug (*tašbīh*) verwechselt werden. Andere wunder der propheten haben ihre gegner (offenbar nicht ohne erfolg) durch blendwerke nachtun können, die sie den schwachen vorgespiegelt haben — z. b. wenn die zauberer Ägyptens ihre stricke warfen. Der Koran aber ist *kalām*, da können blendwerke und kniffe nichts nützen. Denn es würde sich ja für einen dichter oder redner nicht lohnen, dies durch irgend eine list sein zu wollen. Also ist das wunder Muhammeds, der Koran, einleuchtender als andere wunder. »In dieser *ta'wīl*,« sagt der *Qāḍī*,» ist solches, bei dem die augen blinken»,[1] es ist, meint er, ein vermummter angriff auf die wunder Muhammeds.

Einigen gelehrten, fährt er fort, ist die überlegenheit der wunder Muhammeds über diejenigen anderer propheten nicht aufgegangen. Statt dessen stützen sie ihren beweis auf das subtile fassungsvermögen der araber, ihre scharfe intelligenz und ihren guten verstand. Deshalb hat der prophet ihnen die botschaft (den Koran) nach dem masse ihres fassungsvermögens bringen können. Andere völker, wie die ägypter und israeliten, waren unvernünftig und von unentwickeltem verstande. Jenen konnte Pharao einbilden, dass er ihr Gott sei; diese vermochte *al-Sāmirī* das goldene kalb anzubeten, nachdem sie schon gläubig geworden waren; und später haben sie den Messias als Gott verehrt, da sie sich doch vereinigt hatten ihn zu kreuzigen. Zu diesen völkern kamen daher augenfällige wunder, ihrem groben fassungsvermögen angepasst, die sie nicht bezweifeln konnten. Trotzdem haben sie gesagt: wir glauben nicht, bis du uns Allah mit unsren augen schauen lässt. Sie waren mit dem manna und den wachteln unzufrieden und tauschten das bessere gegen das schlechtere ein. Die araber dagegen haben schon im heidentum den schöpfer gekannt und suchten mit dem dienst der götzen nur Allah nahe zu kommen. Es gab unter ihnen solche, die schon vor dem auf-

[1] *Šifā'* I, 310.

treten des gesandten durch die leitung ihres verstandes und die reinheit ihrer herzen an Allah allein glaubten. Als der gesandte zu ihnen kam mit dem Koran, verstanden sie seine weisheit und erkannten auf den ersten blick seine wunderbarkeit. »In diesem sinne», sagt *Qāḍī ʿIjāḍ*, »hat man vieles ersonnen, dessen glanz leuchtet und dessen stickerei bewunderung erregt — wenn man es nun bedarf — wir aber haben eine darstellung der wunder unsres propheten vorausgeschickt, die uns das betreten jener pfade erspart.»[1]

Gewiss sind solche rationalistisch gefärbte auslegungen von den vorzügen des Korans zuerst von den muʿtaziliten in umlauf gesetzt worden. Wir begegnen aber einer ganz ähnlichen ansicht bei dem berühmten ʾaśʿaritischen theologen *al-Ǵuwajnī*. Wie oben angeführt wurde, besteht nach ihm die wunderbarheit des Korans darin, dass Gott die menschen nicht die macht verleiht, dem Koran nachzubilden. »Dies», sagt er, »ist nach unserer meinung ein grösseres wunder als die bewerkstelligung solcher an sich sonderbaren taten, wie das verwandeln des stabes in eine schlange. Denn es will doch gern im herzen des betrachters der gedanke auftauchen, dies könne geschehen, weil der mann besondere kenntnisse dieser art besitze und ein ungewöhnliches wissen habe, wodurch er dies den augen des betrachters als wirklich vorzuspiegeln vermag.» Wenn dagegen ein prophet sagte: »Mein zeichen ist, dass Allah die menschen aufzustehen hindert, obgleich es sonst wirklich in ihrem vermögen steht, und Allah es ihnen wirklich unmöglich machte, das wäre das deutlichste und glänzendste zeichen, das man sich nur vorstellen könnte.»[2] Dieser sehr ungünstige vergleich geht freichlich zunächst nur auf den stab Moses hinaus; wer sich aber in dieser weise äussert, wird nicht viel auf »beweise des prophetentums», wie das reden des gebratenen schafes oder die verwandlung des holzstücks in ein schwert, gegeben haben.

Am kräftigsten vernehmen wir die tendenz die unzulänglichen beweise des wunderglaubens durch volle ausnutzung des einen entscheidenden arguments zu überbieten bei *al-Bāqillānī*. Der Koran, so sagt er, ist selbst ein genügender beweis für seine göttliche provenienz und somit für die wahrhaftigkeit Muhammeds. Er hegt wie einst der arabische prophet selbst eine unerschütterliche überzeugung von der nicht zu widerstehenden beweiskraft des göttlichen buches. »Sich von ihm abzuwenden heisst das axiomatische

[1] *Śifāʾ* I, 311—12. [2] Ib. I, 311.

wissen zu verlassen, heisst zweifel hegen über das, was man mit eigenen augen gesehen hat».[1] Im vergleich mit dem koranbeweis haben die mirakel, auch wenn sie wirklich glaubwürdig bezeugt sind, höchstens eine sehr beschränkte geltung; auf dem Koran aber ist das ganze prophetentum aufgebaut. Wurde es auch nachher durch viele andere wunder bestätigt, so stehen doch diese wunder da nur für besondere zeiten,[2] unter besonderen umständen und für besondere personen. Einige von ihnen sind zwar durch fortlaufende tradition (*naql mutawātir*), die wissen zur folge hat, bezeugt. Andere wieder sind zwar nur durch eine besondere überlieferung (*naql*^{an} *ḫāṣṣ*^{an}) bekannt, sind aber im beisein einer grossen menge geschehen, die, falls sich die sache anders zugetragen hätte, ihren dissensus hätten melden müssen, und sie kommen daher den ersten gleich. Andere dagegen sind auf einzelwegen (*min ǧihat ʾāḥād*) tradiert und sind nur für einzelne geschehen. Der koranbeweis aber beruft sich auf ein wunder, das für menschen und ǧinnen gleich allgemein gilt, das durch die zeiten unveränderlich besteht, und dessen verpflichtende kraft von seinem hervortreten bis zum tage der auferstehung gleich bleibt.[3] Die muʿtazilitische anschauung, die die volle geltung des wunders auf die ersten direkten augenzeugen beschränkt, wirkt offenbar in dieser ausführung nach. Durch mehrere koranzitate stellt *al-Bāqillānī* fest, dass das wort Gottes keine andere stütze für seine wahrheit braucht als den selbstbeweis. So zu Sur. 41: 1—3: »Man darf nicht sagen, dass der Koran ein beweis (*ḥuǧǧa*) sei, das einen zweiten beweis nötig hätte, sowie der gesandte ein *ḥuǧǧa* ist, aber doch einen beweis für seine wahrhaftigkeit braucht». Denn er beruft sich gegen die menschen nur auf den *tanzīl* (die herabsendung des Korans) und nennt keinen weiteren beweis. Das besagen diese worte: »Sage, ich bin nur ein mensch wie ihr, mir wurde geoffenbart» u. s. w. Er sagt ihnen also, dass der prophet ganz wie sie sei, ausser das ihm die offenbarung zu teil wurde.[4] Das betrifft nicht nur die leichtgläu-

---

[1] *Kitāb ʾiʿǧāz al-Qurʾān* I, 3.

[2] *qāmat fī ʾauqāt* u. s. w. Vgl. die rationalistische wundertheorie des *Maqdisī:* Eine erscheinung kann ein wunder sein für eine zeit, aber nicht für eine andere, für ein volk, aber nicht für ein anderes. Das siegen der kleinen schar bei Bedr, ja der Koran selbst kann zu Muhammeds zeit wunder gewesen sein, braucht es aber deshalb nicht in unsren tagen zu sein. Huart, RHR. 50, 212.

[3] *Kitāb ʾiʿǧāz* I, 9.

[4] Ib. I, 15.

bigkeit, die unter dem titel *dalā'il al-nubuwwa* allerlei unbegründete fabeln gehäuft hat, das gilt für den glauben an den wunderwirkenden propheten überhaupt. Gewiss nicht ohne absicht hebt er die notwendigkeit der »ausforderung» (*taḥaddī*) sehr scharf hervor. Dies war ja eben die eigentümliche weise, die Muhammed wählte, um seine wunderbare offenbarung gegen die zweifelnden auszuspielen, von einer solchen ausforderung wissen die mirakelgeschichten ja sonst nicht zu erzählen. »Es ist notwendig zu wissen, dass es zum wunder gehört, dass die propheten, wenn die wunder unter ihren händen hervortreten, sie als beweis und zeichen beanspruchen. Denn die sendung des propheten wird nicht als wahr anerkannt, bis er mit einem beweise kommt und sie durch zeichen bestätigt. Denn der prophet kann von dem lügner nicht durch seine eigne erscheinung oder sein eigenes wort oder irgend eine andere sache geschieden werden, ausser durch den beweis, der für ihn hervortritt und mit dem er seine wahrhaftigkeit dartut». Wenn er ihnen sagt: »Dies ist mein zeichen», und sie wirklich ausser stande sind es nachzutun, da ist seine behauptung prophet zu sein wahr. Das zeichen wird also nicht *muʿǧiz*, bis er »ausgefordert» hat.[1]

Dieser rationalismus *al-Bāqillānī*'s hat die heftigste opposition des *Ibn Ḥazm* hervorgerufen. Es ist eine in den theologischen streiten leider allzu oft bezeugte erfahrung, dass diejenigen, die sich im interesse der verteidigung der eigenen position zu nahe an das feindliche lager heranwagen, am ehesten dem unbilligen hass der gegner verfallen. So kommen auch in der darstellung *Ibn Ḥazm*'s die 'ašʿariten und besonders der innig verhasste *Bāqillānī* schlimmer weg als selbst die muʿtaziliten. Der partiellen verneinung des wunders beschuldigt er zwar die 'ašʿariten insgemein. »Sie meinen alle, dass die speisung 200 männer, oder vieler männer je zehn und zehn, aus einem masse mehl, die tränkung der tausenden durch ein tröpfchen wasser, das aus seinen fingern hervorspritzte, das seufzen des palmstammes, das wandern der bäume, das reden des toten schafes u. s. w. keine zeichen für die wahrheit des prophetentums Muhammeds sei, denn er habe nicht die ungläubigen mit diesen zeichen ausgefordert, was nach ihrer meinung notwendig wäre.» Das ist eine läugnung des apostels, denn er hat gesagt, wenn er ein wunder vollbracht hatte: bezeuge, dass ich der apostel Gottes bin.[2] Ein anderes

[1] *Kitāb 'iʿǧāz* II, 147. [2] Ib. IV, 217.

mal wendet er sich direkt gegen *al-Bāqillānī*, indem er zugleich dessen lehren in einer weise darstellt, die die vermutung nahebringt, er habe sich im interesse der polemik gewisser übertreibungen schuldig gemacht. »Ich habe, versichert er, »von *Muḥammed b. al-Ṭajjib al-Bāqillānī* gesehen, dass der zauberer wirklich auf dem wasser gehen und einen menschen in einen esel verwandeln könne, und dass dergleichen auch für die frommen als *karāma* geschehe, und dass es keinen andern unterschied gebe zwischen den zeichen des propheten, den mirakeln der begnadigten frommen und den künsten der zauberer als die ausforderung.»[1] Es ist wohl nur die behauptung, die prophetischen wunder seien den künsten der zauberer zum verhängnisvollen verwechseln ähnlich, die diese harte beschuldigung hervorgerufen hat.[2]

Wenn die ansicht von der unsicherheit der geschichtlichen bezeugung der wunder, von ihrer zeitlich und räumlich begrenzten wirkung und von der unzulänglichkeit des wunderbeweises im allgemeinen bei *al-Bāqillānī* auf mu'tazilitischen einfluss zurückzuführen ist, so bedeutet aber andererseits seine haltung gewissermassen eine restauratio fidei, ein zurückgehen auf die im Koran ausgesprochene grundanschauung des Islams. Mit vollem recht beruft er sich auf den propheten selbst, der das wunderwirken grundsätzlich abgelehnt hat. Dass die opposition gegen den wunderbeweis als eine rückkehr an die ursprünge des Islams aufzufassen ist, geht auch daraus hervor, dass unter den alten ḫāriǧiten die *'ibāḍijja* gelehrt hat, dass Gott einen propheten auch ohne bestätigende wunder senden könne, und dass man doch verplichtet sei ihm zu folgen.[3]

[1] *Ibn Ḥazm* V, 2.

[2] Hat *al-Bāqillānī* wirklich an die macht des zauberers geglaubt, so hat er sich wohl wenigstens an eine der, dem antiken menschen »natürlichen», erklärungen der zauberei gehalten. Die zauberkünste können durch talismane, die die aktiven, schöpferischen himmlischen kräfte und das aufnehmende irdische material zusammenführen und unter richtige beachtung sämtlicher bedingungen, die entstehung der beabsichtigten wirkungen vollziehen. Oder der thaumaturg kennt besondere geheimnisvolle eigenschaften der materie, wie magnetismus und dgl., oder er besitzt ein astrologisches wissen von der zukunft — so *al-'Īǧī* 190 f. Von denselben kabbalistischen anschauungen heraus haben auch die mittelalterlichen theologen die afterwunder der dämonen als »vi naturæ» gewirkt gedacht; aber die natura sei »adjuta et confortata vel consita rebus convenientibus» — »in miraculis dæmonum operatur virtus naturæ multipliciter adjuta per naturas alias — fiunt per quædam arcana» u. s. w. Bonaventura a. a. o. 138.

[3] *Kitāb al-Farq* 87, *Šahrastānī* I, 153. Auch die karrāmiten, bie denen wir altes und neues in wunderlicher mischung finden, haben ge-

Wir werden noch öfters dem namen *al-Bāqillānī*'s in zusammenhang mit der opposition gegen den wachsenden prophetenkultus begegnen. Er hat bestritten, dass der prophet noch nach seinem tode existiere und die mittlertätigkeit für seine gemeinde fortsetze (leugnung des zwischenzustandes); er hat die unfehlbarkeit des propheten nur betreffs der verkündigung der offenbarung gelten lassen, und hat nicht anerkennen wollen, dass er das unerreichbare muster sittlicher vollkommenheit für alle zeiten darstelle. Der wert und die wirkung der göttlichen offenbarung sind ausschliesslich an das heilige buch gebunden. Die worte Söderblom's: »Der Koran hat in der dogmatik des Islams den platz, den in der christlichen Christus einnimmt oder einnehmen sollte»,[1] treffen für *al-Bāqillānī* im vollsten umfange zu. Es ist der für eine religion des gesetzes so angemessene standpunkt, dass das göttliche gebot, einschliesslich der pflicht zu glauben, dessen erfüllung den menschen obliegt, schriftlich abgefasst in unzweifelhafter klarheit und deutlichkeit vorliege. Die furchtbare last, die ungemilderte härte der verantwortung ist eben durch diese selbstgenügende klarheit, die absolute stringenz des göttlichen »beweises» bedingt.

Wenn oben die radikalen mu'taziliten in bezug auf ihre stellung in der wunderfrage mit den rationalisten der aufklärungszeit verglichen wurden, so möchte man, um die parallele weiter zu ziehen, bei der vermittlungstheologie *al-Bāqillānī*'s und *al-Ǧuwajnī*'s, die in dieser frage mit derjenigen der moderaten mu'taziliten ziemlich nahe übereinstimmt, an den supranaturalismus denken. Die höchste wahrheit ist, aus göttlicher offenbarung zu schöpfen. Gilt es aber festzustellen, was denn die offenbarung lehre, hat auch die vernunft ein kräftiges wort mitzureden. Klassisch hat ein gemässigter mu'tazilite *al-Māwardī* die glückliche überzeugung der »rationalen supranaturalisten» von der übereinstimmung der vernunft und der offenbarung so formuliert: »Die vernunft soll befolgt werden in dem, was die offenbarung nicht verbietet; der offenbarung muss gehorcht werden in dem, was die vernunft nicht verbietet; denn die offenbarung bringt nichts, was die vernunft verbietet, und der vernunft wird nicht

lehrt, dass wer den ruf des propheten hörte oder von ihm kunde erhielt, verpflichtet gewesen sei an ihn zu glauben, ohne genaue kenntnis beweisender wunder fordern zu dürfen. *Kitāb al-Farq* 210.

[1] Treenighet, I vår tids lifsfrågor XXX, 24.

gefolgt in etwas, das die offenbarung verbietet. Deshalb gilt die verplichtung (der offenbarung zu folgen) den, dessen vernunft reif und vollkommen ist.[1] Also, nur die prohibitiven bestimmungen der offenbarung stehen der völligen kongruenz der vernunftgebote und des offenbarten gesetzes im wege. Sie sind aber, wenn nicht vernunftgemäss, jedenfalls nicht vernunftwidrig.

Al-Bāqillānī hat, wie wir gesehen, die aneignung der offenbarten wahrheiten durch vernunftsspekulation als für den glauben notwendig bezeichnet. Der geschichtliche charakter der wunder wird nun freilich nicht in abrede gestellt, es wird ja so wie so zugegeben, dass einige von ihnen wirklich völlig glaubwürdig bezeugt seien; aber abgesehen von dem einen grossen wunder, der offenbarung, der schrift selbst, macht man mit ihnen so wenig aufhebens wie nur möglich. Man sucht die wahrheit der religion, so viel es angeht, von diesen wackeligen stützen unabhängig zu machen.

Auf dieser höhe hat sich aber die 'aš'aritische dogmatik nicht behaupten können. Die späteren theologen dieser schule räumen den wundern wieder ihre volle geltung ein. In charakteristischer weise kommt die allmähliche abgleitung von dem früheren 'aš'aritischen standpunkt zum vorschein bei dem verfasser der *Šifā'*, der es in anderen fragen gerne mit seinen 'aš'aritischen gesinnungsgenossen hält.

Die wunder werden in folgender weise eingeteilt:

1. Solche die mit gewissheit gekannt sind (*'ulima qaṭ'an*) und durch ungebrochene tradition zu uns gekommen sind, wie der Koran.

Es kann nicht bezweifelt und nicht bestritten werden, dass der Koran von Muhammed herrührt, und dass der prophet recht hat sich auf ihn zu berufen. Wollte der verneiner dies bestreiten, das hiesse behaupten, dass Muhammed nie gelebt habe. Der Koran selbst und alle wunder, die er enthält, sind mit absoluter gewissheit gekannt. — — Es hat einer von unseren *'imām'en* gesagt: »Für den propheten sind viele wunder und zeichen geschehen.» Wenn nun auch kein einzelnes davon zur völligen gewissheit (in bezug auf die geschichtliche bezeugung) hinreicht, so geben sie doch zusammen ein notwendiges wissen, dass etwas in diesem sinne wirklich geschehen ist. So kennen wir auch mit gewissheit die freigebigkeit *Ḥātim*'s, die tapferkeit *'Antar*'s und

[1] *Kitāb 'adab al-dunjā wa-l-dīn* 73.

die milde *'Aḥnaf*'s, weil die berichte solches einstimmig bezeugen, wenn auch jede einzelne erzählung kein notwendiges wissen von der wahrheit dieser tatsachen verbürgt.

2. Solche die nicht zur absoluten gewissheit hinreichen. Sie zerfallen wiederum in zwei gruppen: solche die allgemein bekannt und unter den erzählern weit verbreitet sind, wie das hervorspritzen des wassers und die vermehrung der speise, und solche, die nur einer oder zwei berichten und die nicht gleich allgemein bekannt sind wie die übrigen. Wenn mehrere solche erzählungen zusammengenommen werden, beweisen sie doch, dass wunder wirklich vom propheten verrichtet worden sind.[1]

Offenbar hat der *Qāḍī* hier eine herkömmliche einteilung der wunder im sinne der älteren 'aš'ariten wiedergegeben. Der Koran mit den von ihm bezeugten wundern steht einzig in seiner art da; nur er gibt absolutes, evidentes wissen von dem übermenschlichen ursprung der prophetischen botschaft. Was man mit völliger sicherheit aus den erzählungen von sonstigen wundern ermitteln kann, ist nur, dass der prophet wunder verrichtet hat. Gegen diese anschauung meldet aber der verfasser selbst seine reservation: »Ich halte für wahr, dass eine menge von den zeichen des propheten mit gewissheit erkannt sind, wie die mondspaltung, von welcher der Koran berichtet. Es ist nicht erlaubt seinen wortlaut zu verlassen ohne einen ausreichenden beweis. Hier ist diese möglichkeit [die bezügliche koranstelle allegorisch zu erklären] durch wahre traditionen aus vielen quellen ausgeschlossen. Unsere überzeugung wird nicht erschüttert durch die einwendungen der toren, die die festen bande der religion auflösen, und wir kümmern uns nicht um die neuerer, die zweifel in die herzen der schwachen aussäen. Ebenso verhält es sich mit dem hervorspritzen des wassers zwischen seinen fingern und der mehrung der speise, die von glaubwürdigen autoritäten überliefert und von einer menge der genossen erzählt worden sind. Hierher gehören auch die wunder, die sich in anwesenheit einer menge zugetragen haben. Die genossen Muhammeds waren nicht die männer, die stillschweigend eine lüge sich einbürgern liessen. Wäre die erzählung nicht wahr, so hätten wir ihren widerspruch gegen sie vernommen. Einige von ihnen haben doch die aussagen anderer in sunnafragen, in der biographie und in den koranlesarten bestritten. Einen dritten beweis sieht der *Qāḍī*

[1] *Šifā'* I, 213—14.

darin, dass die prophetischen wunder die kritik der vergangenen zeiten so gut bestanden haben und sich einer wachsenden popularität erfreuen können. Wären sie auf lüge und unwahrheit aufgebaut worden, hätte dies doch mit der zeit offenbar werden müssen. »Die zeichen unsres propheten, selbst die nur aus einer quelle bekannten (*min ṭarīq ʾāḥād*), wachsen im laufe der zeit nur an klarheit und deutlichkeit. Während viele parteien sie behandelt haben, während der feind sie vielfach angreift und sich eifrig bestrebt sie zu entkräften und die schwachheit ihres grundes aufzudecken, und der ketzer sich bemüht ihr licht auszulöschen, gewinnen sie immer mehr stärke und anerkennen»[1]. Die apologie des *Qāḍī ʿIǰāḍ* scheint sich selbst der *ʾāḥād-ḥadīṯ*'e annehmen zu wollen. Das haben aber nicht alle späteren ʾašʿariten fertig gebracht. *Faḫr al-dīn* hält in dieser frage an der tradition der älteren schulgenossen fest.[2]

Zuletzt dürfen wir uns nicht die mühe ersparen nachzusehen, wie die ʾašʿaritische scholastik den wunderbeweis in ihre erkenntnislehre hineingepasst hat. »Der wunderbeweis, sagt *al-ʾĪǧī*, »ist kein reiner vernunftbeweis, wie wenn man von der handlung auf den handelnden schliesst, von ihrer ordnung und vollkommenheit auf eine bewusste absicht. Der vernunftbeweis ist nämlich an sich notwendig mit seiner schlussfolgerung verbunden und kann ohne dieselbe nicht gedacht werden. Dies ist nicht mit den *ḫawāriq* der fall. Am ende der welt wird sich der himmel spalten, und doch werden in jener zeit keine apostel ausgesandt. So geschehen ja auch *karāmāt* für die heiligen, beweisen aber bei ihnen nicht die wahrheit eines anspruches auf das prophetentum». Der wunderbeweis ist ein empirischer beweis: »Er besteht darin, dass Allah es gewohnheitsmässig geschehen lässt, dass er wissen von der wahrhaftigkeit des propheten als folge des wunders schafft (*hija ʾiǧrāʾ Allāh ʿādatahu bi-ḫalq al-ʿilm bi-l-ṣidq ʿaqībahu*)». Dass ein wunder für einen lügner geschehe, ist wohl empirisch ausgeschlossen, wäre aber an sich möglich.[3] Ebenso verhält es sich mit dem erkenntniswert des *tawātur*. Die gegner halten den ʾašʿariten vor, dass nach ihrer ansicht das konstatieren, dass *tawātur* vorliege, nicht in der vergewisserung

[1] *Šifāʾ* I, 214—15.
[2] Goldziher, Islam 1912, 232 ff.
[3] *Al-ʾĪǧī*, 180 f.; vgl. *al-Taftāzānī*, *Šarḥ ʿalā-l-ʿaqāʾid al-nasafijja* 129.

bestehe, dass eine hinreichende zahl von erzählern die tradition stütze, sondern darin, dass der bericht wissen gibt. Dass *tawātur* vorliegt, lasse sich aus dem, was zu beweisen ist (nämlich dass *tawātur* wissen gibt), schliessen: ein circulus vitiosus. Darauf erwidern die 'aš'ariten: Das wissen, das aus dem *tawātur* folgt, ist eine schöpfung Gottes. Er schafft es bei einer zahl von erzählern, bei einer anderen nicht. Nach den philosophen und den mu'taziliten sind die berichte ursachen (*'asbāb mu'idda*) des wissens; diese ursachen sind nicht mit dem verursachten gleichzeitig, sondern gehen ihm voraus. Und das ist ein verstoss gegen die logik. Wenn wir als beweis für irgend eine these anführten, dass berichte darüber durch *tawātur* auf uns gekommen sind, dann wäre die behauptung zutreffend, dass wir im zirkel beweisen. Das tun wir aber nicht. Wir nehmen das evidente wissen, das tatsächlich nach den bedingungen des *tawātur*'s vorliegt, in anspruch; wir brauchen aber nicht das *tawātur* selbst als beweis. Das wissen, das durch *tawātur* kommt, ist nach unserer meinung evident (*ḍarūrī*), nicht spekulativ (*naẓarī*).»[1]

Die 'aš'aritische dogmatik kennt keine andere ursache im ganzen weltgeschehen als den willen Gottes, und diesem willen darf der mensch keine gesetze schreiben. Der satz wird bekanntlich in einer weise ausgeführt, die das kausalgesetz ganz und gar aufhebt.[1] In der welt der erfahrung gibt es daher kein notwendig wissbares, weil es kein gesetzmässiges geschehen gibt. Man sollte erwarten, dass die 'aš'ariten den wert des empirischen wissens überhaupt verneinten. Das ist aber keineswegs der fall. Sie nehmen vielmehr zum ausgangspunkt die subjektive gewissheit, die der gesunde verstand ohne zweifel hat, von dem was möglich oder unmöglich ist innerhalb des erfahrungsmässigen geschehens, wie von den folgen, die aus einer ursache hervorgehen müssen. Diese gewissheit ist durchaus keine schwankende vermutung, sie ist evident, selbstverständlich, *ḍarūrī*, was also in diesem zusammenhange nicht mit »notwendig», in der logischen bedeutung des wortes, wiedergegeben werden darf. Wie entsteht diese gewissheit? Nicht aus der erfahrung selbst, denn diese kennt keine notwendige gesetzmässigkeit. Gott erschafft dies evidente wissen als folge der erfahrung. Das wissen, das aus dem wunderbeweis erschaffen wird, ist ein solches wissen aus

[1] *Al-'Īǵī* 195 f.
[2] Vgl. Macdonald, Development of muslim theology 205.

der erfahrung. *'ilm 'ādī.* Ebenso verhält es sich mit der überlieferung. Die möglichkeit, dass sie falsch sei, muss theoretisch zugestanden werden. Hier versetzt man sich aber auf den standpunkt des glaubensbewusstseins der gemeinde, oder vielmehr auf den ihrer massgebenden repräsentanten. Es gibt eine runde zahl von geschichtlichen tatsachen, unter ihnen die bekanntesten wunder des propheten, von deren wahrheit jeder muslim tatsächlich gewiss ist. Diese gewissheit hegt man von solchen berichten, die durch fortlaufende, mehrfach bezeugte tradition, d. i. durch *tawātur*, überliefert worden sind. Aus dem traditionsbeweis selbst kann diese gewissheit nicht hervorgehen, wäre der bericht von einer noch so stattlichen zahl von erzählern bezeugt. Gott schafft sie als folge des *tawātur*.

Die späteren 'aš'aritischen theologen haben also den wert und die wahrheit der prophetischen wunder mit den waffen ihrer scholastischen methode nach kräften zu verteidigen gesucht. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sie alles, was sich die wundersüchtige volksphantasie auf diesem gebiete geleistet hat, gläubig hingenommen haben. Die schwersten eruditäten der legendenromantik hat man schon auf dem wege der traditionskritik abgefertigt. Die schöne erzählung vom *Jazīd*, dem esel, der in *Ḫajbar* dem propheten zufiel, und der ihm erzählte, dass seine familie 60 esel zählte, die von propheten geritten worden seien, weshalb auch er, der letzte dieses ehrenvollen geschlechts für den letzten propheten bestimmt sei — der prophet nannte ihn *Ja'fūr*, und er verstand es, auf sein geheiss die genossen zu berufen, indem er mit dem kopfe an die türen schlug; nach dem tode seines herrn warf er sich in seiner trauer in einen brunnen und ertrank — erklärten *Ibn Ḥibbān* (gest. 353) und *Ibn al-Ǵauzī* für geradezu erfunden.[1] Von der auch von *'Abū Nu'ajm* aufgenommenen erzählung, dass die tiere, die der prophet zum opfern bestimmt hatte, freiwillig zu ihm kamen, hat *Ibn Kaṯīr* (gest. 773) gesagt: »Sie entbehrt jedes grundes, und wer sie dem propheten zuschreibt, der lügt.«[2] Dass selbst die späteren hagiographen die glänzenden geburtsgeschichten nicht ohne reservation anzuführen wagen, wurde im vorstehenden erwähnt. Und doch halten es selbst ernste theologen nicht für unzulässig, zu erbaulichen zwecken auch solche erzählungen anzuführen, gegen deren geschichtlichkeit sie selbst

[1] *'Alī al-Qārī, Šarḥ 'alā-l-Šifā'* I, 640.
[2] Ib. 639.

bedenken hegen. Nicht selten geschieht dies in der *Šifā'*, die doch nur «das sicher beglaubigte, das durch wahre *'isnād*'en verbürgt ist», enthalten soll. Der verfasser gibt auch zu, dass er sein buch nicht für denjenigen geschrieben habe, der das prophetentum und die wunder unsres propheten verneint, sondern für leute von seinem glauben, die seinem ruf gehorchen und an seine sendung glauben, damit ihre liebe zu ihm stärker werde und damit sie in guten werken zunehmen und wachsen vom glauben zum glauben.[1] Man liest es heraus, dass er sich nicht im stande fühlt für alles, was er hier bietet, wissenschaftlich einzustehen; was aber die frömmigkeit braucht, muss ihr gegeben werden. Das gestattet uns einen interessanten einblick in die motive, die den werdegang der theologischen wunderlehre geleitet haben. Es ist doch nicht die ungetrübte lust an begrifflicher haarspalterei, die unsren scholastikern die feder in die hand drückt. Hinter den verwahrungen und einräumungen der theologischen diskussion erkennen wir einen latenten machtfaktor, gegen welchen sich selbst die unabhängigsten geister je länger je mehr vergebens sträuben: die unaufhaltsam hervorrückende tendenz, von fremden einflüssen, von mystik und heiligenkultus begünstigt, den einfachen propheten des Islam in den mächtigen thaumaturgen zu verwandeln, der am ende nicht nur wunder gewirkt hat, sondern noch von seinem grabe aus wunder wirkt, ja der unter seinen gläubigen unsichtbar weilend, sogar die spenden der göttlichen vorsehung allein vermittelt. Eben darum ist der kampf um das wunder für unser thema von ausserordentlicher bedeutung.

[1] *Šifā'* I, 206.

III. Die unfehlbarkeit (*ʿiṣma*) des propheten.

Die in der überschrift angegebene übersetzung erinnert uns an die tatsache, dass wörter, die durch technischen gebrauch eine verdichtete, einen ganzen komplex von vorstellungen umfassende bedeutung erlangt haben, eigentlich gar nicht übersetzt werden können. Denn wenn *ʿiṣma* mit »unfehlbarkeit» wiedergegeben wird, so ist bei diesem worte nicht etwa auf dessen bedeutung in dem bekannten vierten kapitel der vatikanischen konstitution zu denken. Dass der prophet, wenn er als solcher spricht, sei es dass er die offenbarung des heiligen buches vermittelt, oder als der göttlich bevollmächtigte satzungen feststellt und entscheidungen trifft, eine unfehlbare lehrautorität sei, liegt in dem begriffe des propheten selbst. Die lehre von dem *ʿiṣma* im Islam besagt vielmehr, dass die propheten frei sind von solchen moralischen flecken, die irgendwie zweifel an der wahrheit ihrer botschaft eingeben könnten. Auch die christliche lehre von der inspiration hat zuweilen an solche gedanken gestreift: »Inspiratio divina Prophetas ac Apostolos ab omni errore immunes præstitit tam in prædicatione quam in consignatione verbi divini.» Also nicht nur bei der abfassung der inspirierten texte, sondern auch in der verkündigung des wortes, waren die heiligen verfasser gegen jeden irrtum immun. Auch im Islam gilt die *ʿiṣma* vor allem die verkündigung (*tablīġ*) der göttlichen botschaft. Darauf wird aber auch bei den christlichen theologen das geschütztsein beschränkt. Der fehler des Petrus (Gal. 2: 14) ist ein »vitium non prædicationis, sed conversationis, erravit non recte ambulans in via vitæ aut morum». Und das braucht gar nicht seine botschaft zu verdächtigen. Denn erstens kommt hier alles auf das selbstzeugnis der göttlichen offenbarung an. Und weiter steht ja der geist der inspiration als das lebendige prinzip der sittlichkeit in der innigsten persönlichen verbindung mit den offenbarungsträgern. »Fuit Spiritus Sanctus fidelissimus Apostolorum hode-

geta, qui ipsas perinde ac mater puellam aut cheiragogos cæcum, injecta manu, ducit, in viam veritatis perduxit, ut in doctrina fidei proponenda et explicanda nunquam erraverint.»[1] Daher fühlt man sich nicht verpflichtet mit solcher peinlichen umständlichkeit den äusseren beweis für die wahrhaftigkeit der heiligen verfasser festzustellen, wie dies die muslimen für nötig geachtet haben.

Das wort *ʿiṣma* führt uns in charakteristischer weise in die denkart des Islam hinein. Die sittliche vollkommenheit, die die propheten besitzen müssen, um ein rechtes vertrauen für ihre offenbarung einflössen zu können, ist nicht eine persönliche errungenschaft, ein durch sittlichen kampf erworbener und durch sittliche taten bewiesener zustand. Der orthodoxe theologe wendet sich mit ingrimm gegen die lehre der philosophen, dass die *ʿiṣma* auf einer natürlichen, durch tugendübung befestigten anlage beruhe. *ʿIṣma* heisst »geschütztsein». Gott schützt seine propheten vor irrtum und sünde. Das tut er aber lediglich aus rücksicht auf die unverbrüchliche wahrheit und den ungehinderten erfolg seines wortes. Dem nomismus bedeutet die persönlichkeit wenig; um so mehr wort, gesetz. Dies muss man sich nun freilich in analogie mit dem sonstigen walten Gottes über die handlungen des menschen vorstellen. Die letzten konsequenzen der orthodoxen auffassung, wie sie etwa *al-Naǧǧār*[2] gezogen, dass die propheten im prinzip, *ʾaṣlan*, das vermögen zum sünden nicht besassen, und die meinung, dass die *ʿiṣma* eine proprietät (*ḫāṣṣijja*) des individuums oder in dessen körper sei, wodurch es ihm unmöglich sei zu sündigen, werden zurückgewiesen.[3] »Sie sind von Gott geschützt worden und haben sich in acht genommen (*muʿtaṣimūna*) durch freie wahl und aneigung (*bi-ḫtijārihim wa-kasbihim*)», wie es *Qāḍī ʿIjāḍ* im anschluss an eine *ʾašʿaritische* formel ausdrückt.[4]

Innerhalb der gezetzlichen religion bekommt ja die sittlichkeit überhaupt einen negativen, prohibitiven charakter. Nicht nur ist das unterlassen des ungehorsams wichtiger als die positive sittliche betätigung, das *ʿamal*: es stellt in der tat das unumgängliche, aber auch hinreichende minimum der sittlichen prästation dar. Das unterlassen der sünde sei allen menschen

[1] Hollazius, Examen Theologicum, Stockholm & Leipzig 1734, I, 104 ff.

[2] *Al-Baġdādī*, *Kitāb al-farq* 195; *Šahrastānī* (übers. von Haarbrücker) I, 92.

[3] *Al-ʾĪǧī* (ed. Sørensen) 236. [4] *Šifāʾ* II, 137.

möglich, und ungehorsam gegen das gebot kann daher niemals entschuldigt werden; das zukurzkommen der positiven sittlichen leistung muss mit der schwäche der menschlichen natur entschuldigt werden.[1] Dem entsprechend ist die erste und in dogmatischer hinsicht ungleich wichtigste aussage über die moralische vollkommenheit der propheten die behauptung ihrer sündenfreiheit, der dann die lehre von der vorbildlichen sittlichkeit des propheten als ihr positives komplement gegenübersteht. Die unpersönliche art des nomismus zeigt sich in der weise, wie man die moralische vollkommenheit der propheten in erster linie auf die beglaubigung ihrer botschaft bezieht. Die persönlichkeit des propheten tritt gegen das ungeheure gewicht, die unumschränkte geltung seiner offenbarung ganz in den schatten. Was durch einstimmigen consensus als orthodoxes dogma festgestellt wird, ist nur, dass der prophet vor lüge und irrtum in der verkündigung seiner offenbarung und vor schweren sünden geschützt gewesen sei.

Indessen *'iṣma* ist wieder ein innerhalb der theologischen spekulation geprägter fachausdruck. Die begrenzung und disziplinierung, die jenes so gut islamische wort zum ausdrück bringt, ist schliesslich die künstlich aufgezogene blüte des dogmatischen denkens. Sieht man auf die anschauungen von der sündenfreiheit, wie sie tatsächlich im stetigen fortschritt in den dokumenten der prophetenbiographie und der koranerklärung beobachtet werden können, findet man unschwer, dass hier auch andere faktoren als die rücksicht auf die zuverlässigkeit der göttlichen offenbarung mitgewirkt haben. In allen religionen hat der mann, der den verkehr mit den geheimnisvollen übermenschlichen mächten vermittelt, seine eigene atmosphäre von mystischer heiligkeit, die es ihm ermöglicht in die gefährliche nähe der übernatürlichen kraftquellen zu treten. Diese »heiligkeit» ist aber an sich kein ethischer begriff, sie ist eine kraft, die nutzen oder schaden stiftet, je nachdem sie verschieden gehandhabt wird. Auch der Islam kennt den segen, *baraka*, des heiligen mannes, welcher im allgemeinen keinen geistigen segen bedeutet, sondern ziemlich exakt mit »mana» wiedergegeben werden kann. Wenn wir aber schon früh die forderung berücksichtigt finden, dass der prophet als bevollmächtigter des heiligen Gottes durch eine weihe der sittlichen gebrechlichkeit gewöhnlicher menschenkinder entrückt werden müsse, erkennen wir den einfluss einer religion,

[1] *Māwardī*, *Kitāb 'adab al-dunjā wa-l-dīn* 84.

wo der primitive begriff des heiligen einen ausgesprochen ethischen charakter erhalten hat. Dass vorstellungen wie die in Jes. 6 auf die ausbildung der legende von der reinigung des herzens eingewirkt haben, darauf wurde schon im vorstehenden nach Basset hingewiesen. Besonders wird dieser einfluss bemerkbar, wo die reinigung als eine art prophetischer weihe unmittelbar vor der berufung oder der himmelfahrt gestellt wird. In der ausbildung der lehre von der sündenfreiheit hat also sicherlich die mehr oder weniger bewusste überzeugung mitgewirkt, dass der prophet als solcher anderen sittlichen forderungen unterworfen ist als der gewöhnliche mensch, gleichsam einer heiligen sphäre zugehören muss. Der persönlichen bürgschaft des propheten für seine offenbarung kommt auf diese weise eine tiefere, innigere bedeutung zu als die dogmatische *'iṣma*-lehre zu besagen scheint.

Der reiz und die schwierigkeit der erforschung der älteren islamgeschichte besteht nun bekanntlich darin, dass wir es mit einem fliessenden, in stetiger entwicklung begriffenen gebilde von religiösen gedanken und vorstellungen zu tun haben. Gilt das schon von fundamentalen gesetzen des Islam,[1] wie vielmehr von glaubenssätzen sekundärer bedeutung, wie die *'iṣma*-lehre ist. Eine lehre von der sündenfreiheit des propheten gibt es übrigens in der älteren zeit nicht. Vielleicht sind es innerhalb der sunnitischen gemeinde erst die mu'taziliten, die mit der prinzipiellen erörterung dieser frage begonnen haben. Wohl aber finden wir im *tafsīr* und in der *sīra* eine tendenz, den propheten Allahs von allen sittlichen makeln freizusprechen. Diese tendenz findet aber kaum einen ausdruck, der unbeschränkte oder auch nur allgemeine geltung beanspruchen könnte.

Nehmen wir als beispiel die stellung Muhammeds zu dem vorislamischen heidentum. In späterer zeit gilt es ja als unglauben zu behaupten, dass Muhammed jemals einen götzen angebetet habe. Wir finden indessen, dass viele alte autoritäten, anscheinend ohne jeden hintergedanken, von dem unglauben Muhammeds vor seiner berufung gesprochen haben. Von S. 93: 7: »Und fand dich irrend (*ḍāllan*) und leitete dich», hat *al-Suddī* (gest. 127) gesagt: »Er folgte der religion seines volkes 40

[1] Goldziher, Katholische tendenz und partikularismus im Islam, Beiträge zur religionswissenschaft hrsg. v. d. Rel.-wissenschaftl. ges. in Stockholm I. 117.

jahre lang.»[1] Und *Muḥammed b. al-Sā'ib al-Kalbī* (gest. 146) deutet *ḍāll*[an] in derselben weise: »Er fand dich als einen *kāfir* unter dem volke des irrtums und leitete dich zum monotheismus.»[2] Derselbe *al-Kalbī* scheute sich ja nicht zu erzählen, dass Muhammed einmal *al-ʿUzzā* ein weisses schaf geopfert habe.[3] *Al-Kalbī* ist nun freilich eine bête noire der traditionalisten.[4] Das kann aber nicht non dem hochangesehenen nachfolger *al-Ḍaḥḥāk* (gest. 105) gesagt werden. Und dieser deutete doch die bürde, die nach Sure 94: 2—3 den rücken Muhammeds einst gedrückt hat, auf »den *širk* in dem er sich befand».[5] Bedenklicher scheint es, dass selbst *Ṭabarī* eine version der legende von der spaltung des herzens mitteilt, wo die engel das herz Muhammeds abwaschen »von dem, was darinnen von zweifel oder *širk* oder unwissenheit (*ǧāhilijja*) oder irrtum (*ḍalāla*) war». Und das geschah zu der zeit, wo das prophetentum Muhammeds anfing.[6] Nach einer erzählung des *Saʿīd b. Ǧubajr* wäre der prophet selbst nach seiner sendung wenigstens von dem gedanken an die sünde der abgötterei nicht völlig frei gewesen. Er wollte den schwarzen stein küssen, wurde aber von den *Qurejš* daran gehindert, indem sie erklärten: »Wir lassen es nicht zu, bis du unsere götter huldigst». Und es fiel ihm einen augenblick ein (*waqaʿa fī nafsihi*) es wirklich zu tun, obgleich er es verabscheute.[7] Eine geschichte, die ein hervorragender traditionalist *ʿUṯmān b. ʾAbī Šajba* (gest. 219) gewiss in bester absicht — um zu zeigen dass der prophet schon vor seiner berufung von dem heidnischen kultus bekehrt worden sei — erzählt hat, ist lebhaft von späteren theologen bestritten worden. Muhammed var einmal bei einem feste der götzendiener anwesend. Da hörte er hinter sich zwei engel reden. »Geh du und stelle dich hinter ihn», sagte der eine. »Wie könnte ich hinter ihm stehen, wenn er gerade dabei ist (*ʿalā ʿahd*) den götzen die huldigung (*istislām*) zu geben!» erwiderte sein gefährte. Von dieser tradition sagte *Ibn Ḥanbal:* Sie ist erfunden», oder: »sie sieht aus, als wäre sie erfunden».[8]

[1] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXX, 128. [2] *Mafātīḥ* VIII, 602.

[3] Wellhausen, Reste arabischen heidentums 34.

[4] *Al-Ḏahabī*, *Mīzān al-iʿtidāl* II, 382. *Ṭabarī* hat ihn nicht in seinem *Tafsīr* anführen wollen: *Jāqūt* VI, 441.

[5] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXX, 129. [6] *Ṭabarī*, Annales I, 1157.

[7] *Mafātīḥ* V, 625.

[8] *Šifāʾ* II, 106. Vgl. doch *Mīzān* II, 162, wo *ʿalā ʿahd* dahin ausgelegt wird, dass der prophet nur der huldigung zugesehen hat, weshalb die erzählung milder beurteilt wird.

Aber schon in der ältesten uns bekannten traditionsschicht begegnen wir der tendenz, den propheten weit von jeder berührung mit dem greuel des götzendienstes zu entfernen. So finden wir bei *Ibn Saʿd*[1] die oben angeführte geschichte in einer bedeutend verbesserten auflage: Sein onkel und seine familie überredeten ihn ein heidnisches fest zu besuchen, obgleich er vorher immer solches verabscheut hatte. Aber jedesmal als er den götzen nahen wollte, erschien ihm eine weisse gestalt, die ihm zurief: Zurück, rühre sie nicht an! Er gibt, wenn er bei den namen der mekkanischen göttinnen angerufen wird, keine antwort, weil ihm nichts verhasster war als diese götzen».[2] Ja, er hat während seiner ganzen jugendzeit dem wesen der *ǧāhilijja* keine andere konzession gemacht, als dass er ein paar mal an den nächtlichen plaudereien der knaben teilzunehmen beabsichtigt hat. Selbst an der ausführung dieser unschuldigen annäherung hat ihn die göttliche vorsehung gehindert.[3]

War es also schon früh den gläubigen ein unerträglicher gedanke, dass der prophet jemals an dem heidnischen kultus teilgenommen habe, wie viel mehr der verdacht, dass er selbst als berufener prophet zum götzenglauben geneigt habe, sei es auch nur momentan, aus schwäche und unbesonnenheit geschehen. Die geschichte, wie Muhammed sich einmal hat verleiten lassen die drei göttinnen anzuerkennen, dieser stein des anstosses für gläubige biographen und koranerklärer, ist in der tat bis zur völligen unkenntlichkeit überarbeitet worden, alles in dem löblichen bestreben, für diese rätselhafte tatsache ein erträgliches motiv herauszufinden.

Die kritik, die Caëtani[4] gegen den historischen charakter jenes ereignisses gerichtet hat, scheint mir insofern zutreffend, als sie ernstlich auf die unverkennbaren schwierigkeiten hingewiesen hat, die sie innerhalb des zusammenhanges bereitet, wo sie die muslimische überlieferung untergebracht hat. Es ist völlig undenkbar, dass ein so scharfblickender menschenkenner, wie es Muhammed war — da er ja einmal so hart gegen den glauben an die vermittelnde funktion der untergeordneten göttlichen wesen vorgegangen war — hat riskieren wollen durch die strikte verleugnung seiner früheren anschauung, sich freunden wie feinden als einen opportunistischen betrüger darzustellen. Ich möchte hinzufügen:

[1] *Ibn Saʿd* I: 1, 103.
[2] BH. I, 87.
[3] *Ṭabarī*, Annales I. 1126.
[4] Annali dell' Islam I. 279—82.

Was hätte ihm die änderung von ein paar versen nützen können, da gewiss schon mehrere scharfe polemiken gegen den götzenglauben (z. b. S. 37: 22—31, die ein sehr altes gepräge tragen) unter den gläubigen im umlauf waren. Vor allem aber müssen wir aus stilistischen gründen die »eingeschobenen» verse wie deren kontext auf die früheste zeit der offenbarung zurückführen. Gewiss mit recht hat Grimme hervorgehoben, dass hier nicht ein momentaner kompromiss mit dem mekkanischen heidentume, sondern ein »stadium in der entwicklung Muhammeds, seine früheste konzeption der stellung jener göttinnen» vorliegt.[1] Unrichtig ist es aber, Muhammed (wegen 22: 51) bis in spätmekkanische oder gar medinische zeit bei dieser auffassung bleiben zu lassen. Denn schon in frühmekkanischen perikopen geht er polemisch gegen eben diese anschauung vor. Wie dem nun auch sei, ist es klar, dass wenn überhaupt etwas in der muslimischen tradition wahr ist, so ist es die weit verbreitete kunde, dass die worte S. 53: 19 ff. einmal eine polytheistisch klingende abfassung gehabt haben. Der erste versuch diese lästige tatsache in geziemender weise zu erklären ist die beziehung von S. 22: 51 auf dieses ereignis. Denn dieser vers aus spätmekkanischer oder vielleicht gar medinischer zeit kann, wie eben ausgeführt worden ist, nicht mit bezug auf die abrogation der *Ġarānīq*-verse offenbart worden sein. Demnach wären die verhängniswollen worte von Satan in die lesung des propheten eingeschaltet. Indessen, diese erklärung schien bei näherer überlegung kaum minder bedenklich als die zu erklärende tatsache. Wie stünde sie mit der unverbrüchlichen wahrheit der koranischen offenbarung, wenn Satan wirklich die macht gehabt hätte, seine worte in das buch Allahs hineinzuschmuggeln! Deshalb hat schon *Mūsā b. ʿUqba* in seinem *maġāzī*-werk erklärt, dass Satan diese worte den ungläubigen ins ohr geflüstert habe, die gläubign ehaben sie aber gar nicht gehört.[2] Vielleicht ist es wegen solcher bedenken, dass man Muhammed selbst das eingreifen Satans hat verschulden lassen. Zwar aus dem denkbar edelsten beweggrunde: dem innigen wunsch sein volk für seine verkündigung zu gewinnen, hat Muhammed es

[1] Grimme, Muhammed II, 66 f. Es dürfte sehr fraglich sein, ob diese anschauung wesentlich von dem glauben der mekkaner verschieden sei.

[2] *Šifāʾ* II, 123. Es war wohl ein solches dogmatisches taktgefühl, das *Mūsā b. ʿUqba* bei den späteren *ʾimāmʾ*en den ruf der — im gegensatz zu *Ibn ʾIsḥāq* und *Wāqidī* — zuverlässigen autorität verschaffen hat. Vgl. Sachau, Einl. zu *Ibn Saʿd* III: 1, XXI.

dahin gebracht, dass Satan ihm diese worte hat eingeben können. Die version *Ibn 'Isḥāq*'s[1] sagt ausdrücklich, dass die einschaltung Satans geschehen sei wegen der gedanken, die der prophet in seiner seele gehegt hatte, und des wunsches eine offenbarung zu bringen, die sie nicht abschrecken möge. Sicherlich hat man das ereignis, nur um die ganze geschichte in ein verschönerndes licht zu stellen, kurz vor oder während der absperrung der *Banū Hāšim*, in der zeit der bittersten not für Muhammed und seine getreuen, angesetzt. Denn offenbar muss sie einer weit früheren zeit angehören.

Ziemlich früh scheint man übrigens die ganze tradition verworfen zu haben. Man kann mit recht behaupten, dass keine von den sechs sunna-autoritäten sie aufgenommen habe;[2] denn was *Buḫārī* (*Tafsīr* zu S. 53) bringt, ist nur, dass alle sowohl gläubige als götzendiener beim vorlesen der sure anbetend niedergefallen sind. Eine autorität aus dem vierten jahrhundert, der *Qāḍī Bekr b. al-'Alā'* (gest. 344), spricht sich folgenderweise über diese tradition aus: »Die menschen werden versucht durch einige von den leuten der gelüste und des *tafsīr*, und die ketzer hängen an dieser tradition fest trotz ihrer schwachheit, trotz der verwirrung ihrer version, der brüche ihrer *'isnād*'en und der widersprüche ihres wortlauts. Der eine sagt: es geschah beim gebet, ein anderer: in einer versammlung unter seinem volke, als die sure hinabgesandt wurde, oder es heisst: er sagte diese worte, als ihm ein tiefer schlaf befallen hatte, oder: der gedanke kam ihm und er vergass, oder: Satan legte es auf seine zunge, und als er Gabriel die sure vortrug, sagte dieser: So habe ich sie dir nicht rezitiert, oder Satan gab es ihnen ein, dass Muhammed so gesprochen hätte, und als dies dem propheten bekannt wurde, sagte er 'bei Gott, so ist es nicht herabgesandt worden!'»[3] *Qāḍī Ijāḍ* selbst ist überzeugt, dass »ein Satan unter den menschen oder ǧinnen einem unachtsamen traditionserzähler dieser geschichte eingegeben habe, um verwirrung unter den schwachen gläubigen zu stiften».[4] Keine angesehene autorität bringt eine solche niederträchtige erzählung; es sind nur gewisse »exegeten und chronisten», die auf alles sonderliche erpicht sind und aus ihren heften alles, wahres und falsches, mitnehmen. Dass die spä-

[1] *Ṭabarī* I, 1192.
[2] *'Alī al-Qārī*, *Šarḥ 'alā-l-Šifā'* II, 226.
[3] *Šifā'* II, 117. [4] Ib. 120.

teren theologen fast einstimmig die tradition verwerfen, dafür hat Caëtani beweise genug gebracht.

Der alte Islam scheint im allgemeinen an dem bilde des propheten, wie es uns im Koran gezeichnet wird, ziemlich treu festgehalten zu haben. Dass der prophet ein mensch sei, auch den sittlichen gebrechen der menschenkinder unterworfen, hat Muhammed ehrlich und ohne jeden hintergedanken zugestanden. Seine gemeinde scheint eine zeitlang nicht anders gedacht zu haben. Die ḫāriǧiten, die gewissermassen den alten Islam in intransigenter form bewahren wollen, haben auf die rein menschlichen züge des prophetenbildes gehalten. Wie wir oben gesehen, haben sie die notwendigkeit beweisender wunder bestritten, und falls wir *al-ʾĪǧī*[1] glauben dürfen, selbst schwere sünden — und eine solche ist ja nach ihrer meinung *kufr* — bei einem propheten für möglich gehalten.

Dass der prophet gesündigt habe, wird auch von alten sunna-autoritäten unbefangen vorausgesetzt. S. 94: 2 deutet *Muǧāhid* (gest. 104) die »bürde» als »seine sünde», und *Qatāda* erklärte: »der prophet hatte sünden, die ihn bedrückten, und Allah hat sie ihm vergeben».[2] *Al-Šaʿbī* (gest. 105) hat zu S. 48: 2 die erklärung gegeben: »Allah hat seine gnade gegen dich vollendet, indem er dich über deine feinde siegen lässt und deinen namen in dieser welt erhöht und deine sünden in der künftigen welt verzeiht.[3]

Die ältere asketische richtung nahm es sehr ernst mit der sünde. »Es gibt», sagte *ʿAṭāʾ*, »kein nahestehender engel und kein gesandter prophet, gegen den Allah nicht einen vorwand finden könnte. So er will, straft er ihn, so er will, vergibt er.»[4] Die finstere furcht, die für diese richtung das kennzeichen wahrer frömmigkeit ist, darf auch beim propheten nicht vermisst werden. »Ich kam», sagt ein genosse, »einst zum propheten. Er betete, und wegen seiner übergrossen furcht weinte er, dass es wie das brodeln eines kessels lautete.»[5] Nach *Ibn ʿUmar* bat Muhammed jeden morgen und abend: »Mein Gott, ich bitte dich um heil (*ʿāfija*) in dieser welt und in der zukünftigen. Und ich bitte dich um verzeihung und heil in dem geistigen und in dem zeitlichen, für meine familie und meine habe. Mein Gott, decke meine schande

[1] *Al-ʾĪǧī*, 218.
[2] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXX, 129.
[3] Ib. XXVI, 41.
[4] *Šaʿrānī*, *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 69.
[5] *Al-Tirmiḏī*, *Kitāb al-šamāʾil* II, 136.

zu, beruhige meine furcht, mache mein straucheln (*ʿaṯratī*) wenig! Schütze mich vorn und hinten, links und rechts, dass wer unter mir ist mich nicht überrumpele!»[1] Wie andere gläubige bittet er um verzeihung, was ihm ja auch im Koran öfters ausdrücklich befohlen wird. Jede nacht betet und rezitiert er, und zwischen den *rakʿa*'s bittet er um verzeihung.[2] »Mein herz», so hat er gesagt, »wird umwölkt, und ich bitte um verzeihung hundertmal des tages.» — »O, ihr menschen, wendet euch in busse an Gott, siehe, ich wende mich bussfertig (*ʾatūbu*) an ihn hundertmal des tages».[3] *ʿAbdallāh b. Sarǧas* sagte zum propheten: Gott gebe dir verzeihung! Da sagte ein mann aus dem volke: Er bittet um verzeihung für dich, o gesandter Gottes! Ja, antwortete der prophet. Dann sagte er (zu *ʿAbdallāh*): Auch dir (möge Gott vergeben)![4] — »Mein Gott», so sagte David in vertraulichem gespräche mit Allah, »wenn ich meiner sünde (*ḫaṭīʾatī*) gedenke, so wird mir die weite welt eng; wenn ich aber deiner barmherzigkeit gedenke, kommt mir mein geist wieder».[5] Absichtliche sünden werden in derselben weise auch bei Muhammed vorausgesetzt in dem folgenden gebet, das der prophet zu sprechen pflegte: »Mein Herr, vergib mir meinen fehltritt (*ḫaṭīʾatī*), meine unwissenheit (*ǧahlī*), meine übertretung (*ʾisrāfī*) in allen meinen verhältnissen, alles was du besser kennst als ich! Mein Gott, vergib mir meine fehltritte und meine absichtliche sünde (*ʿamdī*), meine unwissenheit und meinen eitlen scherz (*hazlī*), denn dies alles ist bei mir vorhanden (*wa-kullu ḏālika ʿindī*).»[6]

Die obigen aussagen wollen nun freilich nicht in erster linie das innere leben Muhammeds schildern, sondern in erbaulicher weise die notwendigkeit und den wert der busse einschärfen. Es ist aber immerhin klar, dass man die verehrung des propheten noch nicht zu einer lehre von seiner völligen sündenfreiheit gesteigert hat.

Indessen wirkt innerhalb des traditionalismus ein faktor, der allmählich den verwahrungen des Korans wie des sittlichen ernstes des alten *zuhd* übermächtig wird: das ist das bestreben, den propheten in allen seinen handlungen als das vorbild aufzustellen, dem nachzueifern religiöse pflicht oder wenigstens höchster

[1] *Qūt al-qulūb* 8. Vgl. auch Goldziher, Vorlesungen über den Islam 221.
[2] *al-Šamāʾil* II, 83. [3] *Muslim* (*Kit. al-ḏikr*) II, 312.
[4] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXVI, 31. [5] *ʾIḥjāʾ ʿulūm al-dīn* IV, 165.
[6] *Buḫārī*, *K. al-daʿawāt*, bāb 61.

verdienst sei. Schon *Mālik* hat eine tradition überliefert, nach der Muhammed gelegentliche versehen in der ausführung der rituellen pflichten nur deswegen begangen habe oder zu begehen veranlasst worden sei, um eine sunna für solche fälle stiften zu können: »Ich vergesse oder (Allah) macht mich vergessen, damit ich eine sunna stifte.»[1] — Einige imame, sagt *Qāḍī ʿIjāḍ*, beweisen die unmöglichkeit der annahme, dass der prophet leichte sünden begangen habe, indem sie darauf hinweisen, dass ja die gläubigen seinen taten nachfolgen sollen, was nach den mālikiten und ḥanefiten pflicht, nach den meisten šāfiʿiten verdienstlich ist.[2] »Wäre ungehorsam bei den propheten möglich, so wäre er auch uns erlaubt, da wir ja aufgefordert werden ihnen und ihren taten nachzubilden, und wir wüssten also nicht, ob vielleicht unser glauben lauter irrtum und unglauben wäre, und ob vielleicht alles, was der prophet getan hat, ungehorsam sei.»[3]

Sowie im allgemeinen in der späteren entwicklung der sunnitischen prophetenlehre, so besonders in der *ʿiṣma*-frage hat gewiss auch der einfluss der šīʿa eine bedeutende rolle gespielt. Die *ʾimāmʾe*, die »lichter» Gottes und die »pforten» zur höchsten wahrheit, sind natürlich vor jeder sünde, auch dem kleinsten fehltritt (*zalla*) geschützt.[4] Die šīʿiten sind es auch, die die *ʿiṣma* der propheten am weitesten getrieben haben: die *rāfiḍa* meinen, dass sie überhaupt keine sünde begangen haben, sei es absichtlich oder unabsichtlich, auch nicht aus versehen und vergesslichkeit oder ex conjectura (*taʾwīlan*, aus ehrlicher aber unrichtiger auffassung dessen, was in einer schwierigen situation die pflicht, ihnen zu tun vorschrieb).[5] Bei der schwierigen aufgabe, die these von der *ʿiṣma* an dem geschichtlichen tatbestand zu beweisen, haben auch orthodoxe ausleger es nicht verschmäht, ihre waffen aus der rüstkammer der imamiten zu holen. Ein stein des anstosses war der vers S. 33: 37: »Und gedenke, da du zu dem manne sprachst, dem Allah gnade erwiesen hatte, und du: 'Behalte deine gattin für dich und fürchte Allah!' und in deiner seele verbargst, was Allah nachher offenkundig machte, und die menschen fürchtetest, wo Allah mehr verdient hätte gefürchtet zu werden» — eine anspielung auf die heikle geschichte von Muhammeds ehe mit *Zajnab*, der frau seines adoptivsohnes *Zajd*, von welcher *ʿĀʾiša* spitzig sagte,

---

[1] *Muwaṭṭaʾ* I, 184.
[2] *Šifāʾ* II, 139 ff.
[3] *Ibn Ḥazm* IV, 29.
[4] *Kulīnī*, fol. 58 b.
[5] *Mafātīḥ* I, 458; vgl. *al-ʾĪǧī* 220.

dass wenn Muhammed überhaupt etwas von der offenbarung hätte verbergen können, hätte er gewiss diesen vers unterdrückt. Die alten ausleger haben das geheimnis, das Muhammed verschwieg, aus einfacher achtung vor der geschichtlichen wahrheit auf seinen wunsch, »dass sie sich von Zajd scheiden möge, damit er selbst sie heiraten könne» gedeutet.[1] Hier hat *ʿAlī b. al-Ḥusajn* (*Zajn al-ʿābidīn*) einen ausweg gefunden, den die exegeten bald als den einzig möglichen erkannt haben. Allah gab Muhammed zu wissen, dass Zajnab seine frau werden sollte. Als aber Zajd sich über sie beklagte, verbarg er dies wissen in seiner seele und sagte: »Behalte deine gattin für dich!» Allah machte es aber offenbar, indem er ihre scheidung von Zajd und ihre ehe mit Muhammed vollziehen liess.[2] Ein anderes crux interpretum: Fand er dich nicht irrend» u. s. w. deutete der sechste imam *Ǧaʿfar b. Muḥammed al-Ṣādiq*, indem er erklärte: »irrend von meiner liebe aus ewigkeit (*fī-l-ʾazal*), d. h. du kanntest sie nicht. *Al-Ḥasan b. ʿAlī* las: »Ein irrender (*ḍāll*[un]) fand dich und wurde durch dich geleitet.»[3] *Faḫr al-dīn* führt zu demselben vers eine erklärung an, die ebenfalls sicher šīʿitischen ursprungs ist: Obgleich er wirklich das wahre wissen von Gott besass, zeigte er äusserlich keinen widerspruch mit seinem volke, das drückt er mit 'irrend' aus.[4] Die verhehlung des wahren glaubens ist nach šīʿitischer anschauung erlaubt, nach sunnitischer verpönt.

So finden wir bald sunnitische theologen, die wenigstens in der auslegung des Korans und der *sīra* die absolute sündenfreiheit des propheten zu verfechten scheinen. Schon früh hat man aus S. 48: 2 geschlossen, dass die bitte um vergebung der sünden beim propheten etwas ganz anderes als bei gewöhnlichen menschen bedeuten müsse. »Der prophet betete (stehend) so lange, dass ihm die füsse anschwollen. Da sagte man zu ihm: Warum ladest du dir solches auf, wo Gott dir doch deine vorausgehende und nachfolgende sünde vergeben hat? Er antwortete: Bin ich denn nicht ein dankbarer diener?»[5]

Der *qāḍī Bekr b. Muḥammed b. al-ʿAlāʾ* (gest. 344) aber erklärte, dass der prophet um vergebung gebeten, nur um der gemeinde ein gutes beispiel zu geben. Dass dieser theologe die geschichtlichkeit der tradition von den hohen schwänen ganz

[1] So *Qatāda bei Ṭabarī*, *Tafsīr* XXII, 9.
[2] *Šifāʾ* II, 183, *Ṭab.* a. a. o.
[3] *Šifāʾ* II, 104.
[4] *Mafātīḥ* VIII, 604.
[5] *Šamāʾil* II, 66.

und gar bestritten hat, wurde oben erwähnt. Zu S. 8: 68—69, der geschichte von den kriegsgefangenen bei *Bedr*, welche Muhammed trotz *'Umar*'s rat nicht töten lassen wollte — was er später so heftig bereute, dass er sogar erklärt haben soll: Käme die vergeltung für *Bedr*, so würde niemand ausser *'Umar* frei ausgehen[1] — hat der *qāḍī* eine auslegung geliefert, die den propheten von jedem hauch des tadels freispricht: »Allah tut seinem propheten kund, dass sein *ta'wīl* mit dem schriftlichen erlass Allahs übereinstimmt: nämlich, dass die beute und das annehmen von lösegeld für gefangene ihm erlaubt wäre. Sie hatten schon vorher für die gefangenen von der expedition des *'Abdallāh b. Ǵaḥš* lösegeld angenommen, und Allah hatte sie nicht deswegen getadelt.» Dies zeigt, dass das verfahren des propheten hier nach *ta'wīl* und eigener einsicht (*baṣīra*) geschah. »Allah missbilligt dies nicht. Sondern er will — Gott weiss es am besten — wegen der bedeutung des sieges und der menge der gefangenen seine gnade erweisen und seine güte mehren, indem er kund tut, dass er schon auf die wohlverwahrte tafel geschrieben habe, dass dies alles ihnen erlaubt sei. Nicht dass er es missbillige, tadele oder als sünde anrechne»[2]. Auf ähnliche weise werden die schwierigkeiten solcher koranstellen und *ḥadīṯ*'e, die einen schatten auf den charakter oder auf die handlungsweise des propheten zu werfen scheinen, durch exegetische künste bewältigt.

Überhaupt wird man ja bei dem studium des islamischen traditionalismus oft an den Talmud erinnert. Es ist derselbe ausgangspunkt: heilige texte und tradionelle satzungen, welchen gegenüber man sich formell gebunden, in der realität aber unglaublich frei fühlt. Es ist dieselbe methode: eine spitzfindige interpretationskunst, die keinen möglichen oder unmöglichen ausweg unversucht lässt, der freilich im Islam eine in einzigartiger weise biegsame sprache noch freier die zügel schiessen lässt. Ein interessantes zusammentreffen, wenn nicht mehr, ist es nun auch, dass die rabbinischen anschauungen von der sündenfreiheit der patriarchen und anderer hervorragenden gerechten auffallend an die muslimischen ausführungen über die unfehlbarkeit der propheten erinnern. Hier wie dort wird diese überzeugung kaum in prinzipiellen sätzen fixiert und kann auch nicht als allgemein geltende »lehre» bestimmt werden.[3] In der von fall zu fall ge-

[1] *Wāqidī* (Wellhausen) 69. [2] *Šifā'* II, 155.

[3] Wenigstens über die personen, die zu den völlig gerechten zu zählen sind, herrscht keine einstimmigkeit. Mit den folgenden ausführungen über

henden auslegung begegnen wir aber der ausgesprochenen tendenz, die führenden religiösen persönlichkeiten der vorzeit von jedem sittlichen makel freizusprechen. »Wer da sagt, David habe gesündigt, irrt sich. Sein vergehen besteht höchstens darin, dass er Uria selbst getötet hat; er hätte ihn durch das synedrium verurteilen lassen sollen. Seine frau zu nehmen war ihm erlaubt, denn wer in die kriege Davids hinauszog, musste seiner frau einen scheidebrief geben.» Salomo hat nicht gesündigt. Es heisst wohl I Reg. 11:7: »Er baute eine höhe dem Chamos, dem gräuel Moabs.» Die meinung ist aber: er wollte es tun, hat es aber nicht getan. In dem eifer Salomo zu rechtfertigen scheint unser rabbiner den sonst anerkannten grundsatz zu vergessen, dass die handlungen nach der absicht zu beurteilen sind[1] — bekanntlich auch ein fundament der islamischen ethik. Es heisst ja aber I Reg. 11:6: »Salomo tat was böse war in den augen des Ewigen.» Er hätte seinen weibern wehren sollen. Wenn er das nicht tat, »sieht es die schrift an, als ob er gesündigt hätte».[2] — »Die erzväter und andere grossen heiligen sind wirklich ohne sünde durchs leben gegangen.» Abraham unterlag nicht dem *jeṣer ha-ra'*, Elia hat nicht gesündigt, Hiskia zählte seine glieder und fand, dass er mit keinem von ihnen gesündigt hatte.[3] Mit denselben mitteln und in derselben absicht haben auch muslimische gelehrte an den anstössig scheinenden koranstellen und biographischen notizen gearbeitet.

Indessen ist, wie öfters gesagt, der satz von Muhammeds sündenfreiheit immer noch kein konstitutives element in dem glaubensbewusstsein seiner gemeinde. Dass ein paar als sekten bezeichnete richtungen ganz abweichende ansichten in dieser frage geäussert haben, sei hier vermerkt. Die erste ist die *karrāmijja*, von deren anhängern behauptet wird, dass sie selbst schwere sünden bei den propheten für möglich hielten, ausser der lüge in der verkündigung; einige sollen sogar diese letzte verwahrung aufgegeben haben.[4] Sie meinen, dass der prophet

Davids sündenfreiheit vergleiche man Rabs äusserungen, Sanhedr. fol. 107 a, der in Davids verhältnis zu Batseba eine ernste sünde sieht, die durch leiden gesühnt werden muss.

[1] Vgl. Weber, Jüdische theologie 33. R. Chija bar Aschi, den seine ehefrau als buhldirne verkleidet zum beischlaf verleitet hatte, grämte sich darüber, bis er starb. *Qiddūšīn* f. 81 b.

[2] *Šabbāt* fol. 56 a. [3] Weber a. a. o. 232.

[4] *Ibn Ḥazm* IV, 2, 205.

in der verkündigung gefehlt habe, als er die worte von »den hohen schwänen» las, die sie also nicht als eine einschaltung Satans anerkannt haben.[1] Muhammed wäre vor seiner berufung ungläubig gewesen.[2] Eine andere fraktion der karrāmiten habe jedoch gelehrt, dass die propheten vor jeder sünde, die die gerechtigkeit (*ʿadāla*) ausschliesse oder auf welche gesetztliche strafe (*ḥadd*) folgen müsse, geschützt gewesen seien[3] — also eine strenge begrenzung der *ʿiṣma* auf das für ihr berufsmässiges handeln durchaus nötige. Eine zweite sekte, die ebenfalls absichtliche schwere sünden bei den propheten für möglich hält, ist die *ḥašwijja*.[4] Es sind »die anthropomorphisten von *Ḫorāsān*», die, freilich ohne mit der ṣūfischen anschauung im ganzen vertraut zu sein, die in gewissen mystischen kreisen gepflogene lehre, dass die heiligen höher stehen als die propheten, angenommen und sich als solche heiligen bezeichnet haben sollen.[5] Da wir es in beiden fällen mit richtungen zu tun haben, die zum teil nur wegen radikaler übertreibung gewisser seiten der orthodoxen anschauung als sekten bezeichnet werden, liegt die annahme an der hand, dass sie auch in ihrer leugnung der prophetischen sündenfreiheit ein element der alten orthodoxen anschauung einseitig hervorgehoben haben. Die karrāmiten mit ihrem steifen literalismus werden sich wohl von den zeugnissen des Korans und der tradition von fehltritten Muhammeds und anderer propheten gebunden gefühlt haben.

Das ketzerische dieser anschauungen besteht indessen nur darin, dass sie auch schwere sünden bei dem propheten voraussetzen. Leichte sünden dagegen hat wohl, abgesehen von den erwähnten bestrebungen einzelner traditionalisten, die orthodoxe anschauung im allgemeinen für möglich gehalten. Als einen namhaften vertreter dieser anschauung nennt uns *Qāḍī ʿIjāḍ* den grossen historiker und theologen *Muḥammed b. Ǧarīr al-Ṭabarī* (gest. 310/923).[6] *Ṭabarī* hat das wort S. 48: 1—2: »Siehe, wir haben dir einen offenkundigen sieg gegeben, damit Allah dir deine früheren und späteren sünden vergebe», das man meistens als eine unbedingte sündenvergebung oder als gleichbedeutend mit der absoluten *ʿiṣma* verstanden hat, in einer weise ausgelegt, die

[1] *Kitāb al-Farq* 210.
[2] Horten, Die spekulative und positive theologie des Islams 89.
[3] *Kitāb al-Farq* 210. [4] *Mafātīḥ* I, 458, *al-ʾĪǧī* 219.
[5] *Al-Huǧwīrī*, *Kašf al-maḥǧūb* (übers. von Nicholson) 236.
[6] *Šifāʾ* II, 136.

die sittliche verantwortlichkeit des propheten wahrt und unverhohlen zu verstehen gibt, dass ihm hinsichtlich des bedürfnisses der sündenvergebung keine absolute ausnahmestellung eingeräumt werden darf. «Gott gibt seinem propheten zu wissen, dass der grosse sieg, den ihm Gott gegeben, die gnade die er vollendet hat, seine dankbarkeit erwecken und ihn zum bitten um vergebung anspornen werde, durch welche bitte Gott ihm die verzeihung der sünden, die er vor dem siege begangen hat oder nachher begehen wird, gewähren wird.» Die vollendete gnade wird also beim propheten dankbarkeit und gottvertrauen erregen, eine vertiefung seiner frömmigkeit herbeiführen, die ihn näher an seinen Gott bringt und seinem gebet schwingen verleiht. Der satz, dass die wahre contritio aus der erfahrenen gnade erweckt werde, gereicht dem ethischen feingefühl *Ṭabarī*'s zu ehren. Denn», fährt er fort, «sonst würde der befehl, den er in späteren koranstellen erhält, um vergebung zu bitten, wie auch seine frommen übungen dieser art, gar keinen sinn haben.»[1]

Eine interessante tatsache, auf die Goldziher[2] aufmerksam gemacht hat, ist, dass mehrere **mu'taziliten** die *'iṣma*-lehre bedeutend weiter getrieben haben als ihre orthodoxen gegner. Freilich kann dies nicht von allen mu'taziliten gesagt werden. Von *Ṯumāma* erzählt man, dass er sich sogar sehr verächtlich über Muhammed ausgesprochen habe. Einmal, als er die leute zum freitagsgottesdienst eilen sah, sagte er zu einem freunde: «Sieh mal diese esel und rinder! Was hat denn dieser araber (er meinte Muhammed) mit den menschen getan?»[3] Indessen wird diese äusserung, wenn sie nun wirklich von *Ṯumāma* herrührt, für die anschauungen der mu'taziliten vom propheten ebensowenig massgebend sein, wie seine berüchtigte trunksucht für ihren sittlichen standpunkt. Von zwei jüngern *al-Naẓẓām*'s, *'Aḥmed b. Ḫā'iṭ* und *Faḍl al-Ḥadaṯī*,[4] die einem sonderbaren, aus indischen und christlich-gnostischen elementen zusammengeflickten eklektizismus huldigten,[5] erfahren wir, dass sie *'Īsā* als einen zweiten gott ver-

[1] *Tafsīr* XXVI, 39.

[2] Aus der theologie des *Faḫr al-dīn al-Rāzī*, Der Islam 1912, 238.

[3] *Kitāb al-Farq* 158 vgl.; Margoliouth, Early development of Mohammedanism 223.

[4] So in *Kit. al-Farq* und bei *Šahrastānī*; *Ibn Ḥazm* hat *'Aḥmed b. Ḫābiṭ* und *al-Faḍl al-Ḥarbī*, *Al-'Īgī* (340) nur *'Aḥmed b. Ḫābiṭ*. Vgl. auch Friedländer, JAOS 29, 10 f.

[5] *Kitāb al-Farq* 260.

ehrten, Muhammed aber wegen seiner vielweiberei tadelten und *'Abū Ḏarr* für frommer als ihn erklärten.[1]

Nach *Faḫr al-dīn* wäre die ansicht der »meisten mu'taziliten», dass schwere sünden und solche leichte sünden, die abschreckend wirken, wie lüge oder verfälschung des masses, bei den propheten nicht vorkommen können, wohl aber andere leichte sünden, sogar absichtlich.[2] Ich habe indessen nur einen einzigen namhaften vertreter dieser ansicht finden können: *'Abū Hāšim 'Abdalsalām.*[3] Bei den meisten scheint die sache ganz anders zu liegen. *Al-Ǧubbā'ī* lehrte, dass die propheten überhaupt nicht gesündigt haben, weder durch schwere noch durch leichte sünden, weder absichtlich noch unabsichtlich. Was sie sich höchstens haben zu schulden kommen lassen, ist *ḫaṭa' fī-l-ta'wīl*: sie haben nach bester überzeugung gehandelt, haben aber nicht immer das richtige getroffen.[4] Es scheint, als ob *al-Ǧubbā'ī* auch nicht sünden aus vergesslichkeit und unachtsamkeit für möglich halte. *Ǧāḥiẓ* und »viele mu'taziliten», wie *al-Naẓẓām*, *al-'Aṣamm* und *Ǧa'far b. al-Mubaššir*, meinen, dass die propheten solche kleine sünden, die nicht von schmutziger art sind, aus unachtsamkeit (*sahw*) unabsichtlich begehen können. Dann muss man aber voraussetzen, dass sie darauf aufmerksam gemacht werden.[5] Sie werden nun dafür getadelt, sagte *al-Naẓẓām*, weil ihnen wachsamkeit und achtgeben auf sich selbst, und zwar im höchsten grade, obliegt.[6]

Die späteren mu'taziliten haben die *'iṣma*-lehre noch weiter getrieben. Nach *al-Ṭūsī* kann der prophet überhaupt nicht sündigen, weder aus nachlässigkeit noch aus vergesslichkeit, unterlassung des besseren und verwechslung des erlaubten und verbotenen.[7] Vor dem prophetentum sind endlich die erwählten nach der meinung der meisten mu'taziliten vor unglauben und schwerer sünde geschützt. Einige wie *'Abū Huḏajl* und *'Abū 'Alī* (*al-Ǧubbā'ī*) sollen, sonderbar genug, dies nicht für notwendig geachtet haben.[8]

Wie sind nun die mu'taziliten auf solche anschauungen gekommen, die ja eher alles andere als rationalistisch erscheinen?

---

[1] *Ibn Ḥazm* IV, 197; v. Kremer, Geschichte der herrschenden ideen des Islams 155 nach *Maqrīzī*.

[2] *Mafātīḥ* I, 458. Diese ansicht setzt auch *al-'Īǧī* 84 als bei den mu'taziliten möglich voraus.

[3] *'Alī al-Qārī* II, 257.

[4] Goldziher a. a. o. 239 n. 1; *al-'Īǧī* 219; *'Alī al-Qārī* II, 199.

[5] *Al-'Īǧī* 220.

[6] Goldziher a. a. o. 239 n. 1.

[7] Horten, Die spekulative und positive theologie des Islam 89.

[8] *Mafātīḥ* I, 458.

Es heisst, wie es Goldziher zuerst hervorgehoben hat,[1] den wahren ursprung der mu'tazilitischen richtung völlig verkennen, wenn man ihrem hervortreten etwa ein aufklärerisches interesse als motiv unterschiebt. Die ersten mu'taziliten verliessen, falls die tradition im rechte ist, wegen meinungsverschiedenheit in einer ethischen frage ihren orthodoxen lehrer. Und das ist nun tatsächlich die wahre triebfeder der mu'tazilitischen opposition: ein strenger moralismus, der die vulgärsunnitische auffassung vor allem wegen ihrer sittlichen konsequenzen anfeindet. Den übergang zu einer entwicklung in rationalistischer richtung vermittelt der intellektualismus, der freilich der orthodoxen theologie nicht fremd ist, die mu'tazila aber vom anfang an in besonderem grade kennzeichnet.

Wenn im Islam über den freien willen gestritten wird, ist es, ganz wie in der kontroverse zwischen Augustinus und Pelagius, eben der moralismus, der die freiheit bis aufs äusserste behauptet. Wie Pelagius als »heiliger» asket geschildert wird,[2] so werden auch die häupter der älteren mu'tazila wegen des strengsten *zuhd* gerühmt. Mag nun auch die parteiische darstellung des *'Aḥmed b. Jaḥjā b. al-Murtaḍā* eine schönfärberei sein, sie zeigt uns wenigstens, wie sich die mu'taziliten selbst geben wollten.

Die wichtigsten metaphysischen sätze der mu'taziliten sind durchgehends ethische postulate. In ihrer lehre von Gottes *qadar* und *'adl* ist dies ohne weiteres klar. Die attribute bestreiten sie, eben weil der glaube an den vermenschlichten gott mit seinem launenhaften, unberechenbaren und beschränkten wesen die klarheit und absolutheit der ethischen voraussetzungen ernstlich gefährdet. Von ihrem moralistischen standpunkt aus bestimmen sie in desperatem gegensatz zu ihren murǧitischen antipoden den glauben sogar als: das unterlassen schwerer sünden.[3] Freilich sind sie bei der feststellung des zum glauben erforderlichen sittlichen minimums vielfach einer quantitativen betrachtungsweise anheimgefallen. Wer 200 dirhem oder darüber stiehlt, ist ein *fāsiq*, meint *al-Naẓẓām*.[4] *Bišr b. al-Mu'tamir* setzte die verhängnisvolle grenze bei zehn dirhem.[5] *Ǧa'far b. al-Mubaššir* meinte, dass das stehlen auch eines körnchens — wohl weil der diebstahl

[1] Vorlesungen über d. Islam 100 f.
[2] Harnack, Dogmengeschichte III_4, 169.
[3] *Kitāb al-Farq* 130.
[4] *Kitāb al-Farq* 129.
[5] *Ibn Ḥazm* IV, 203.

eine verächtliche sünde ist — in die hölle führe.[1] In vielen punkten finden wir aber bei ihnen ein erfolgreiches bestreben die sittliche auffassung zu verschärfen und zu vertiefen. Die lehre, dass in der handlung nur der wille dem menschen selbst gehöre,[2] mag wohl zunächst abgesehen sein auf die errettung des freien willens aus dem zwang der kausalität (hier: kausierung durch den göttlichen willen), dem das äussere der handlung unverkennbar unterliegt — es ist ja ein ausweg, den der indeterminismus immer wieder versucht — ist aber jedenfalls auch ein bedeutungsvoller schritt zur auffassung der sittlichkeit als gesinnung. In derselben richtung wirkt auch der satz, dass der gehorsam übereinstimmung mit dem willen Gottes, nicht nur mit seinem befehl sei,[3] obgleich er zuerst nur eine konsequenz des ethisch bestimmten gottesbegriffes ist. Gottes wesen ist gerechtigkeit, guter wille.

Moralismus und intellektualismus gehören wie im allgemeinen so auch in der muʿtazilitischen ethik zusammen. Der muʿtazila ist die ethische notwendigkeit immer auch eine logische. Charakteristisch ist die behauptung des *Ǧaʿfar b. al-Mubaššir*, dass die vernunft das verweilen der sünder in der hölle fordere.[4] Ebenso fordert die vernunft, dass Gott die busse des wahrhaft reuigen annehme.[5] Andererseits ist die orthodoxie so ganz in dem vorstellungskreise der heteronomie befangen, dass sie überhaupt das zusammenbestehen von freiheit und notwendigkeit nicht zu denken vermag. Jedes »muss» bedeutet daher für sie in bezug auf Gott einen von aussen kommenden zwang, der seine schrankenlose macht und freiheit gefährdet.

Ist es nun ein postulat der sittlichkeit und der vernunft, dass Gott gerecht und der wille des menschen frei sei, so fordert die vernunftgemässheit der ethischen grundsätze, dass der mensch wenigstens einigermassen das sittliche gebot tatsächlich erfüllen könne. Die muʿtaziliten würden sicherlich auch den satz Kants unterschrieben haben, dass »die völlige angemessenheit der gesinnungen zum moralischen gesetz» möglich sein muss. In der weiteren folgerung, dass dies eine vollkommenheit sei, »deren kein

[1] *Kitāb al-Farq* 153. [2] So *Ǧāḥiẓ* ib. 160.

[3] *Mafātīḥ* III, 357. Die ʾašʿariten erwidern: Gott weiss, dass der sünder nicht das gute tun werde, dass es ungereimt sei, seine person in verbindung mit guten werken zu setzen. Was ungereimt ist, kann Gott nicht wollen. Dies befreit indessen nicht den sünder von der verpflichtung zum gehorsam.

[4] *Kitāb al-Farq* 154. [5] *Mafātīḥ* III. 734.

vernünftiges wesen der sinnenwelt in irgend einem zeitpunkte jenes daseins fähig ist», würden sie ihm aber nicht unbedingt zugestimmt haben. Eher haben sie wie die moralisten der stoa gemeint, dass die stufe der sittlichen vollkommenheit auch innerhalb dieses irdischen lebens erreicht werden könne, und zwar nicht so selten wie es die lehre von dem vollendeten weisen, dem vogel Phoenix der menschenwelt, besagt.

Ein sittliches minimum præstandi, die es ihm ermöglicht, die belohnung nicht als gnade, sondern als recht zu empfangen, kann also der mensch immer erfüllen, wenn er nur ehrlich will. Aber die mu'taziliten sind tatsächlich weiter fortgeschritten. In ihrer traditionskritik fanden wir dass sie die musterfrommen, die paradiesgenossen als vor der lüge geschützt denken. «Die erde hat immer eine zahl — sie sind die heiligen Gottes — die geschützt sind und weder lügen noch schwere sünden begehen können.»[1] Wenn es die frommen so weit bringen, wie viel mehr die propheten! Es ist daher klar, dass in der mu'tazilitischen ethik der lehre von der völligen unschuld der propheten nichts im wege steht, dass sie vielmehr einer forderung dieser ethik entgegenkommt.

Damit sind wir aber noch nicht zum kern der mu'tazilitischen *'iṣma*-lehre gelangt. Dieser muss vielmehr in dem begriffe der *maṣlaḥa* gesucht werden. Das ist wieder eines jener charakteristischen postulate: Gott muss, vor allem in bezug auf die sittlichkeit, nach dem prinzip des zweckmässigen, «der wohlfahrt» handeln. Er darf durchaus nicht dem moralischen handeln der menschen steine in den weg wälzen. Die theologische lehre von der sündenfreiheit der propheten trägt im ganzen so auffallend den stempel dieses echt mu'tazilitischen begriffes, das wir sicherlich berechtigt sind anzunehmen, dass erst in ihren kreisen die lehre von der *'iṣma* ihre eigentümliche ausprägung und begrenzung gefunden habe. Das von verschiedenen motiven: dem unklaren gefühl, dass die religiöse autorität auch eine sittliche sein müsse, dem bedürfnis eines konkreten musterbildes der sittlichkeit, geleitete bestreben, die propheten zu makellosen heiligen zu machen, haben die mu'taziliten in prinzipieller weise fortgebildet. Wenn Gott durch einen propheten seinen willen kund

[1] Goldziher, Der Islam 1912, 238. Vgl. «Es gibt niemals weniger als 36 gerechte auf der welt, die dem antlitz der schechina in jeder zeit begegnen.» Sanhedr. 97 b.

tut, darf er nicht zulassen, dass dieser durch unsittliches benehmen misstrauen gegen seine botschaft erwecke. Das fordert die *maṣlaḥa*. Vor allem muss er vor lüge in der verkündigung geschützt sein. Wir sahen, dass die muʿtaziliten die sittliche vollkommenheit der erzähler als bürge für die wahrheit auch traditioneller berichte gefordert haben.

Aus diesem gesichtspunkte lässt sich auch der gebrauch des wortes *ʿiṣma* erklären, das ja sonst nicht ganz zum muʿtazilitischen indeterminismus zu passen scheint. Es ist eine notwendigkeit der *maṣlaḥa*. Den willen des menschen zu zwingen vermag auch Gott freilich nicht, die möglichkeit zu sündigen muss wenigstens theoretisch auch bei einem propheten vorausgesetzt werden. Deshalb muss aber Gott, wo er voraussieht, dass der gesandte eine sünde begehen werde, ihn vorher sterben lassen.[1]

Eben darum muss nun die *ʿiṣma* auch auf die zeit vor der sendung ausgestreckt werden. »Die meisten muʿtaziliten halten schwere sünden vor dem prophetentum für ausgeschlossen, auch wenn der prophet dafür busse tut. denn das würde abschreckend wirken, die leute hindern ihm zu folgen, und so würde die *maṣlaḥa* der sendung verfehlt sein. Einige von ihnen erstrecken diese sündenfreiheit auf alles, was überhaupt abschreckend wirkt, wie hurerei und unsittlichkeit bei ihren eltern, und auf abschreckende kleine sünden, aber nicht auf andere.»[2] Die bezeichnung gewisser sünden als verächtlich (*ḫissijj*) oder abschreckend (*mā jūǧib al-nafra*) ist wohl ursprünglich in der muʿtazilitischen ethik zu hause.

Ihren prinzipien getreu, haben nun die muʿtaziliten ihre lehre von der *ʿiṣma* als eine forderung der vernunft aufgestellt. Einige orthodoxe theologen haben ihnen hierin beigestimmt. Dies bestreiten die späteren ʾašʿariten wegen der gefährlichen voraussetzungen; sie meinen, dass die *ʿiṣma* wohl nicht durch reine ver-

---

[1] *Ibn Ḥazm* IV, 202. Dass Gott die propheten überhaupt nicht sterben lässt, bis unmittelbar vor dem augenblicke, wo sie nach seinem vorherwissen eine sünde begehen würden, ist wohl eine verdrehung, zu der sich *Ibn Ḥazm* schuldig macht. Das problem, das mit der *maṣlaḥa*-lehre zusammenhängt, hat die muʿtazilitischen denker beschäftigt. Man fragte *al-Ǧubbāʾī:* Wo bleibt die göttliche *ḥikma*, wenn Allah den gesandten sterben, *ʾIblīs* aber leben lässt? Er antwortete: Wer nicht zu entbehren ist, ist Allah. Den propheten aber kann man durch Gottes gnadesleitung entbehren. Was *ʾIblīs* betrifft, so muss Gott wissen, dass der da sündigt, wenn er lebt, auch gesündigt hätte, wenn Gott ihn hätte sterben lassen. *Ibn al-Murtaḍā* 48.

[2] *Al-ʾĪǧī* 220.

nunftbeweise, aber durch den empirischen beweis der offenbarung und tradition sowie des *'iǧmāʿ* zu erweisen sei.[1]

Die älteren 'ašʿariten haben in dieser frage einen ganz entgegengesetzten standpunkt behauptet. *Al-'Ašʿarī* hätte freilich, wenn wir *al-Baġdādī* glauben schenken dürfen, gelehrt, dass die propheten nach ihrer sendung geschützt seien vor schweren und kleinen sünden.[2] Darin sind ihm aber jedenfalls seine jünger nicht gefolgt. Am weitesten ging der mann, der allem anschein nach der grösste theologe der 'ašʿaritischen schule gewesen ist, *Qāḍī 'Abū Bekr al-Bāqillānī*. Aus völlig unparteiischer quelle erfahren wir, dass er die *ʿiṣma* der propheten auf absichtliche lüge in der verkündigung und auf schandtaten und grobe, verderbliche sünden beschränkt hat.[3] Auch in der verkündigung können sie fehlen, aber nur unabsichtlich.[4] Nach dieser angabe haben wir die ein wenig übertriebenen behauptungen des *Ibn Ḥazm* zu verstehen. Dieser versichert in einem buche des genossen *al-Bāqillānī's*, *'Abū Ǧaʿfar Al-Samnānī*, gelesen zu haben, dass er gelehrt habe, jede sünde, schwere oder leichte, selbst unglauben, ausser lüge in der verkündigung, könne bei den propheten vorkommen. Er behauptete ferner, dass wenn der prophet eine handlung verboten hatte und sie dann selbst ausgeübt hat, dürfe man daraus nicht folgern, dass das verbot abrogiert worden sei. Das abweichende handeln des propheten könne ungehorsam (*maʿṣija*) sein. Seine genossen waren nämlich nicht verpflichtet, dies mit ausdrücklicher missbilligung zu erwähnen.[5] Die beurteilung seines verhältnisses vor der offenbarung hängt davon ab, ob er ein früheres gesetz zu befolgen verpflichtet war oder nicht. Das letztere ist, meint der *qaḍī*, der fall; denn wenn er ein gesetz befolgt hätte, wäre uns eine tradition darüber mitgeteilt worden.[6] Das betrifft natürlich nur solche gebote, die nicht durch die blosse vernunft erfasst werden können.

Wir finden, dass *qāḍī 'Abū Bekr* die sündenfreiheit auf ein minimum beschränkt hat. Aber er hat sich nicht damit begnügt. Seines erachtens hat der prophet nicht einmal die höchste stufe der sittlichkeit, die einem menschen überhaupt möglich ist, erreicht. »Er hielt es für möglich, dass es in der gemeinde solche

---

[1] *Mafātīḥ* VIII, 602, *al-'Īǧī* 219.
[2] *Kitāb al-Farq* 210.
[3] *Šifā'* II, 137.
[4] Ib. II, 116.
[5] *Ibn Ḥazm* IV, 2, 224.
[6] *Šifā'* II, 141.

gibt, die besser (*'afḍal*) sind als der prophet von der zeit seiner sendung ab bis zu seinem tode».[1] *Ibn Ḥazm* findet kaum worte, um seine entrüstung auszudrücken: »Dies ist nackter unglauben und reiner *širk*, abfall vom Islam, der die verwandtschaft aufhebt und das blut und eigentum dessen preisgibt, der es behauptet.» Wenn nun dies wirklich die ansicht *al-Bāqillānī*'s gewesen ist, so hat er sich in dieser frage dem mu'taziliten *'Abū Hāšim* (gest. 321) angeschlossen. Dieser wagte zu behaupten, dass, wenn einem gläubigen ein langes leben beschert werde, er möglicherweise von guten werken mehr tun könne als der prophet.[2] Auch in der *'iṣma*-frage wich *'Abū Hāšim* in derselben richtung wie *al-Bāqillānī* von seinen mu'tazilitischen gesinnungsgenossen ab.[3]

Die haltung *al-Bāqillānī*'s haben wir mit der einzigartigen bedeutung, die dem Koran in seinem theologischen denken zukommt, in verbindung zu setzen.[4] Das wort Gottes, die schriftliche offenbarung in ihrer klaren vernunftgemässheit, ist selbst durch den übermenschlichen charakter seines stils zeuge seiner wahrheit. Neben dem wort hat der menschliche vermittler der offenbarung nicht viel zu bedeuten. Als der göttlich beauftragte hat der prophet freilich auch satzungen festgestellt, die als gebote Allahs zu befolgen sind. Aber bezeichnenderweise wird der charakter der verbindlichkeit nur seinem ex cathedra gesprochenen worte beigelegt. Das nachfolgen des propheten auch in seinen taten bis auf die kleinsten belanglosesten züge seines lebenwandels, diese erhöhung eines gebrechlichen menschen zum absoluten ideal der sittlichkeit, hat er nicht mitmachen wollen.

Auch andere bedeutende repräsentanten der ältesten 'aš'aritischen schule haben gelehrt, dass die propheten leichte sünden auch absichtlich haben begehen können. So *Ibn Fūrak*[5] und *al-*

---

[1] *Ibn Ḥazm* IV, 2; vgl. IV, 27, 225, V, 20. Der herausgeber seines werkes hat sich gegen diese behauptung reserviert: das sei nicht von *al-Bāqillānī* bekannt und müsse ein irrtum sein, IV, 27. Vgl. noch über das verhalten des *Ibn Ḥazm* gegen *al-Bāqillānī* ZDMG. LXIX, 202.

[2] *Ibn Ḥazm* IV, 201. Das stimmt nicht mit V, 20, wo es heisst, dass A. H. sich noch geschämt hatte, so weit wie al-B. zu gehen. Er hätte gesagt: er könne von guten werken das gleiche tun. Auch der mu'tazilite *'Ismā'īl b. 'Abdallāh al-Ru'ajnī* lehrte, dass die seele, wenn sie den höchsten grad sittlicher güte (*ṣalāḥ*) und reinheit erlangt hat, das prophetentum (d. h. eine gleiche sittliche vollkommenheit) erreichen könne. Ib. IV, 199.

[3] Vgl. oben s. 140.

[4] Vgl. oben s. 113 ff.

[5] *Ibn Ḥazm* IV, 2.

Ǵuwajnī.[1] Dieser hält doch kleine sünden, die verächtlich sind, wie diebstahl u. s. w., für ausgeschlossen.[2] Die beziehung der *ʿiṣma* in erster linie auf die verkündigung scheint bei ihnen die regel gewesen zu sein. Nach *ʾAbū ʾIsḥāq al-ʾIsfarāʾinī* ist auch fehlen aus vergesslichkeit oder versäumnis nicht nur in der verkündigung sondern auch in taten, die mit ihr zusammenhängen (wie z. b. bei ausübung der rituellen pflichten), bei ihnen nicht zu denken.[3] Die muʿtaziliten haben die *ʿiṣma* in der verkündigung meistens auch als ein postulat der vernunft aufgefasst.[4] *Al-ʾIsfarāʾinī* lässt dies auch von der *ʿiṣma* in den taten gelten.

Die späteren theologen dieser schule haben indessen, dem drucke einer wachsenden opinion in der gemeinde nachgebend, diesen standpunkt völlig aufgegeben. *Qāḍī ʿIjāḍ*, der sonst die ʾašʿariten als seine gesinnungsgenossen bezeichnet und *al-Bāqillānī* als »das schwert der sunna, das vorbild der gemeinde (*muqtadā firaq al-ʾumma*)» feiert, weicht in der *ʿiṣma*-frage so weit als möglich von dem gefeierten meister ab. Seinen ausführungen über die unfehlbarkeit hat er die einteilung nach gesinnung (*al-ʿaqd bi-l-qalb*), wort und tat zu grunde gelegt.

Was die gesinnung des herzens betrifft, so »wisse, dass der prophet die höchste stufe von erkenntnis, eine volle klarheit im wissen und in der gewissheit besass in bezug auf alles, was zum einheitsbekenntnis, zu dem wissen von Gott und seinen attributen, zu dem glauben an ihn und an die offenbarung gehört. Die gemeinde ist darin überein, dass er vor unwissenheit oder zweifel in diesen stücken, vor allem was der erkenntnis oder der gewissheit widerspricht, geschützt gewesen.»[5]

Die worte (S. 10: 94): »So du im zweifel bist über das, was wir zu dir hinabsandten, so frage diejenigen, welche die schrift vor dir lasen», sind als eine rhetorische frage zu verstehen. Der prophet hat nicht gezweifelt, und nicht gefragt.[6] Als S. 43: 44 »Und frage die, welche wir vor dir von unsren gesandten entsendeten», offenbart wurde, sagte er zu Gabriel: »Ich frage nicht, ich habe genug (an gewissheit).[7] Die zweifel und selbstmordpläne am anfang der offenbarung, von denen *Ibn ʾIsḥāq* und andere erzählen, müssen vor die eigentliche begegnung mit dem engel und vor die förmliche erwählung zum propheten gestellt

[1] *ʿAlī al-Qārī* II, 257.
[2] *Šaʿrānī*, *Jawāqīt* II, 3.
[3] *Al-ʾIǵī* 218, *Šifāʾ* II, 143.
[4] *Šifāʾ* II, 136.
[5] *Šifāʾ* II, 88.
[6] *Šifāʾ* II, 90.
[7] *Šifāʾ* II, 91.

werden.[1] Wenn er sagt, dass »seine seele umwölkt wird», und dass er deswegen 70 mal des tages um verzeihung bittet, so hüte man sich, dies als einflüsterungen des Satan oder als zweifel zu bezeichnen. »Die wolke bezieht sich auf unaufmerksamkeit (*ǵafalāt*) seines herzens, pausen (*fatarāt*) und vergessen des fortwährenden gedenkens an Gott und des schauens der wahrheit; dem war ja nicht auszuweichen, wegen der menschlichen pflichten, die ihm oblagen, der leitung seiner gemeinde, der fürsorge für seine familie, des umganges mit freund und feind, seiner eigenen angelegenheiten und der bürden, die ihm aufgelegt waren durch die vollziehung seiner sendung; in der erfüllung dieser pflichten gehorchte er ja seinem Herrn und verehrte seinen Schöpfer. Da aber der prophet in der ganzen schöpfung der höchste in stellung und rang bei Allah und der vollendetste in der erkenntnis ist und der zustand, wo er sich mit ganzem herzen und ungeteiltem sinne seinem Herrn widmet und sich ihm ganz ergibt, der höchste seiner zustände ist, so sieht er den zustand, wo er einhalten muss und sich mit etwas anderem als Gott beschäftigen muss, für eine verminderung seines hohen zustandes und eine erniedrigung seiner hohen stufe an und bittet Gott um verzeihung dafür.»[2]

Vor dem prophetentum sind die propheten »vor der unwissenheit über Gott und seine attribute wie vor dem zweifel an diesen wahrheiten geschützt.» Die erzählungen und traditionen von den propheten beweisen insgesamt, dass sie von diesem makel von ihrer geburt an frei gewesen und dass »sie aufgewachsen sind in dem monotheismus und dem glauben, ja, in dem aufgang der lichter der erkenntnis und dem empfang der gaben der seligkeit».[3]

Auch entscheidungen, die der prophet aus eigener einsicht getroffen hat in solchen fragen des glaubens, die nicht durch die offenbarung schon erledigt waren, sind wahr und richtig. Was die offenbarten gesetze betrifft, so wusste er freilich davon nur so viel, als ihm offenbart wurde. Doch ist er nicht gestorben, bis er ein vollständiges wissen von diesen dingen erworben hatte. Nichtwissen in bezug auf die gesetzlichen bestimmungen, die er den menschen zu verkünden hatte, ist bei ihm nicht möglich, denn es kann nicht richtig sein, dass man anderen auferlege, was man selbst nicht versteht. Was aber zum »reiche der all-

---

[1] *Šifā'* II, 94.
[2] Ib. II, 97 f.
[3] Ib. II, 101.

macht im himmel und auf erden gehört, die schöpfung, die schönsten (gottes-)namen, die 'grössten zeichen', die verhältnisse der zukünftigen welt, die vorzeichen des gerichts, der zustand der seligen und verdammten, das wissen von dem vergangenen und dem zukünftigen», so ist er gewiss von zweifel an dem allem frei gewesen, insofern er es zu wissen bekam. Doch darf man nicht fordern, dass er alles hierhergehörige wirklich gewusst habe, selbst wenn er auch mehr wissen über diese dinge besessen hat als alle menschen zusammen.[1]

Die gemeinde ist ferner darüber einig, dass er vor dem Satan geschützt gewesen ist, sowohl körperlich vor verschiedenen übeln, wie geistig vor den teuflischen einflüsterungen. Er hat gesagt: »Es ist keiner von euch über den nicht ein genosse von den *ǧinn* und einer von den engeln gesetzt worden sei.[2] Auch über dich, o gesandter Gottes, hat man sich befragt. Er antwortete: Auch über mich. Doch hilft mir Allah gegen ihn und ich bin vor ihm sicher.»[3] Die einschaltungen des Satan bei seinem lesen bedeuten, dass dieser seine gedanken mit weltlichen dingen beschäftigt, so dass er einer falschen vorstellung von dem, was er liest, anheimfällt oder es vergisst, oder auch täuscht Satan den zuhörern andere, verfälschte worte vor.[4]

Was die worte betrifft, so »halten wir uns an die meinung, die durch den *'iǧmā'* der gläubigen gestützt wird, dass eine falsche aussage bei der verkündigung des gesetzes und beim kundgeben der mitteilungen, die ihm sein Herr erzählt oder offenbart hatte — sei es absichtlich oder unabsichtlich, in guter laune oder in zorn, in gesundheit oder krankheit — bei ihm nicht möglich ist».[5] Aber auch in allem, was nicht zur offenbarung oder den jenseitigen dingen gehört, auch in weltlichen sachen, in seinen eigenen angelegenheiten, ist der prophet davor geschützt gewesen, etwas davon anders, als es sich wirklich verhält, darzustellen. Man hat sich so viel mit seinem leben und mit seinen taten beschäftigt, indem man sich eifrig bemüht hat, ihnen nachzufolgen, und hat doch nicht gefunden dass er ein geäussertes wort hat widerrufen müssen. Die irrigen meinungen von der befruchtung und bewässerung der palmbäume hat er widerrufen können, denn das war kein bericht über einen tatbestand, sondern eine ansicht in einer weltlichen frage.[6]

[1] *Šifā'* II, 108, 109.

[2] Die vorstellung findet sich auch im urchristentum vor; vgl. Hermas Mand. VI: 2.

[3] *Šifā'* II, 110.

[4] Ib. II, 111.

[5] Ib. II, 115.

[6] Ib. II, 128.

Die drei sogenannten lügen Abrahams: dass er vorgab krank zu sein, um nicht am fest der götzendiener teilnehmen zu müssen, dass er sagte: Der grösste von ihnen hat dies getan (S. 21: 64), und dass er Sara für seine schwester ausgab, sind nicht lügen sondern «zweideutige rede (*maʿārīḍ*), die möglichkeit gibt, sich der lüge zu entziehen» (*fīhā mandūḥa ʿan al-kiḏb*).[1] Sie können indessen alle befriedigend erklärt werden. Krank heisst: krank im herzen von dem greuel der abgötterei. Die zweite äusserung ist als ironische bestrafung gemeint. Mit »schwester» endlich meint er schwester in Allah: Gott hat gesagt, dass die gläubigen brüder sind (S. 49: 10). Wenn ferner erzählt worden ist, dass Muhammed zuweilen, wenn er einen kriegszug beabsichtigte, einen anderen vorspiegelte, so liegt darin keine lüge mit worten. Er verbarg seine absicht, indem er nach einem anderen wege fragte als dem, welchen er wirklich einschlagen wollte. Aber er hat nicht gradeaus gesagt: Rüstet euch für diesen oder jenen feldzug! oder: Unser weg geht nach jenem platz — im gegensatz zu seiner wirklichen absicht.[2]

In seinen taten endlich ist er vor allen absichtlichen sünden geschützt gewesen. Aus unaufmerksamkeit (*ġafla*), aus unachtsamkeit (*sahw*) und vergessen (*nisjān*) hat er aber fehlen können, selbst in der erfüllung der rituellen pflichten. Im letzten falle muss doch vorausgesetzt werden, dass er sogleich auf seine verirrungen aufmerksam gemacht worden ist.

Der erkenntnisgrund dieser *ʿiṣma*, insofern sie den glauben an Gott nach dem prophentum betrifft, ist vernunft und *ʾiǵmāʿ*; vor dem prophetentum der traditionelle beweis (*samʿ wa-naql*). Die wahrhaftigkeit in der verkündigung ist durch vernunft und offenbarung (*ʿaql wa-šarʿ*) erwiesen.[3]

Es ist, wie man sieht, tatsächlich die muʿtazilitische ansicht, die hier zum sieg gelangt ist, was auch dadurch zum vorschein kommt, dass die *ʿiṣma* zum teil auch als eine forderung der vernunft erwiesen wird. Abgesehen davon, dass die *ʿiṣma* nach seiner meinung nicht als vernunftnotwendig zu denken ist, ist dies auch die lehre des *Faḫr al-dīn*, der sich ebenfalls in seinen apo-

[1] Die «vorgänger» haben sich zuweilen der notlüge bedient. *ʾIbrāhīm al-Naḫaʿī* liess sein dienstmädchen zu einem unwillkommenen besucher sagen: Suche ihn in der moschee! *Al-Šaʿbī* zog bei ähnlicher veranlassung einen kreis und befahl dem mädchen den finger darauf zu legen und dann zu sagen: Er ist nicht hier. *ʿAlī al-Qārī* II, 251 f.

[2] *Šifāʾ* II, 133—35.

[3] Ib. II, 167.

logetischen ausführungen der einteilung nach gesinnung, wort, richterlicher entscheidung und tat bedient.[1]

Um eine stimme aus einem anderen lager zu erwähnen, hat auch *Ibn Ḥazm* der *'iṣma*-frage eine weitläufige untersuchung gewidmet,[2] die zu dem ergebnis führt, dass der prophet vor jeder absichtlichen sünde, sowohl vor als nach dem prophetentum, geschützt gewesen sei. Es ist aber möglich, dass er aus versehen (*sahw*) gefehlt habe; auch dass er absichtlich handlungen begangen habe, mit denen er Gottes angesicht gesucht hat, die aber nicht mit dem willen Gottes übereinstimmen. Der erkenntnisgrund der *'iṣma* ist natürlich nur der Koran und der *ḥadīṯ*. Doch führt *Ibn Ḥazm* auch den beweis aus der nachfolge des propheten an, die den gläubigen eine pflicht ist.

Dass auch, wo man die möglichkeit des sündens bei den propheten vorausgesetzt hat, dies meistens nur geschah, um mit den bekannten schwierigkeiten — der sünde Adams, dem tadel den Gott selbst an die propheten richtet u. s. w. — zurechtkommen zu können, dass man aber die konsequenzen dieser these, besonders wo es Muhammed gilt, nicht hat ziehen wollen, zeigt uns die folgende unterredung des *Ibn Ḥazm* mit einem gegner der *'iṣma*: »Ist es nicht», fragte *Ibn Ḥazm*, »eine kleine sünde, eine fremde frau zu küssen und zu kneifen? Er bejahte dies. Dann sagte ich: Du hältst es also für zulässig, dass man vom propheten glaube, dass er die frau eines anderen geküsst habe? Er sagte: Behüte mich Gott davor, und kehrte in derselben stunde zu der wahrheit um, Gott der Herr der welten sei gelobt.»[3]

Auch die unsträflichkeit der anderen propheten wird eingehend dargelegt. Die freigeister haben offenbar sehr strenge mit den trägern der offenbarung verfahren. So wird z. b. gegen Joseph angeführt, dass er gegen seine brüder hart gewesen, seinen vater eingeschüchtert habe, seine brüder ungerecht wegen diebstahls angeklagt, dass er sich in den dienst Pharao's gedungen, dass er seinen vater vor sich niederfallen liess und endlich dass er ihn so lange ohne jede nachricht von dem geliebten sohne hat leben lassen. Die letzte einwendung wird damit zurückgewiesen, dass Jakob unter einem umherziehenden, in zufällig errichteten hütten wohnenden volke und zudem bei einem volke von fremder sprache, regierung und religion gelebt hat.[4] Das beispiel hat

[1] *Mafātīḥ* I. 458—64.
[2] *Ibn Ḥazm* IV. 2—31.
[3] Ib. IV. 29.
[4] Ib. IV. 11—15.

ein interesse auch dadurch, dass es uns zeigt, wie sich in der geschichte des menschlichen geistes manches in überraschendster weise wiederholt. Dieselbe einwendung haben auch die rationalisten der aufklärung gegen die unschuld Josephs erhoben. Ein gleichzeitiger apologet weist sie mit der erklärung zurück, dass es damals weder post noch geordneten verkehr zwischen den völkern gab und dass Jakob ja ein nomade gewesen ist und daher nicht leicht anzutreffen.[1]

Wenn wir zur *ʿiṣma*-lehre der **mystiker** übergehen, mag zuerst daran erinnert werden, dass man im Islam noch weniger als in der christlichen kirche von einer einheitlichen mystischen theologie reden darf. Die mystik der katholischen kirche fasst die verschiedensten richtungen zusammen: die identitätsspekulation Meister Eckharts und die Imitatio Christi, die nur eine mystische vertiefung der gewöhnlichen kirchlichen frömmigkeit bedeutet; praktiker wie Loyola und quietisten wie de Molinos werden zusammen als mystiker bezeichnet. Ebenso verhält sich die islamische mystik. Es ist eine weite kluft die etwa *al-Qušajrī* und *ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī*, *Sahl b. ʿAbdallāh* und *Ḥallāǧ* trennt. Die mystik tritt uns hier wie dort während einer langen zeit entgegen, in einer langen reihe von persönlichkeiten von verschiedenster individueller art, in gegenseitig geschlossenen anschauungen, die in vielfältigen abstufungen sich dem kirchlichen typus nähern oder weit von ihm abbiegen. Gilt dieses gesetz der mannigfaltigkeit schon von den mystischen grundlehren: der mortificatio, der unio u. s. w., wie viel mehr von einer spezialfrage der dogmatik wie die unsrige, die der mystiker, wenn überhaupt, nur im vorbeigehen behandelt. Zwar wird man im ganzen behaupten können, dass die mystiker, von ihrer lehre über die entsündigung der heiligen aus, die sündenfreiheit der propheten bedeutend weiter getrieben haben als selbst die muʿtazilitischen moralisten. Aber dies gilt nun wieder nicht von allen mystikern. Nehmen wir als beispiel *al-Qušajrī* (gest. 467/1074), der zugleich mystiker und ʾašʿaritischer theologe ist, dessen vielgelesene *Risāla* mit recht als das typische werk der kirchlich zahmen mystik gilt, so finden wir dass seine anschauung von der *ʿiṣma* nicht im geringsten von derjenigen abweicht, die wir oben als die letzte phase der sunnitischen auffassung in jener frage dargestellt haben.

[1] J. F. Jacobi, Sämtliche schriften, Hannover 1784, III, 61.

Zwar gibt *al-Qušajrī* folgende deutung des wortes *walī*: »*Walī* ist, wer sich dem dienst Gottes und seinem gehorsam hingibt (*tawallā*) und dessen gottesverehrung ohne unterbrechung ist (*jaǧrī ʿalā-l-tawālī*), d. h. nicht durch ungehorsam unterbrochen wird. Diese beiden eigenschaften sind dem *walī* unumgänglich, damit er *walī* sei. Es ist notwendig, dass er ganz und gar Gott gebe, was ihm gebührt, und es ist notwendig, dass Gott ihn in lust und not bewahre (*ḥafiẓa*). Es ist eine bedingung für den *walī*, dass er (vor sünde) bewahrt (*maḥfūẓ*) sei, wie für den propheten, dass er *maʿṣūm* sei.»[1] Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob der schutz Gottes die möglichkeit jedes kleinen versehens bei dem propheten ausschliesse.

Al-Qušajrī hat freilich, wie dies überhaupt die spätere orthodoxie tut, bei der exegese der koranstellen, die den charakter des propheten in ein zweideutiges licht zu stellen scheinen, sich überall bemüht eine auslegung zu finden, die auch nicht den leisesten schatten auf den charakter des erwählten fallen lasse. »Er fand dich irrend» heisst: irrend von dem offenbarten gesetze (*šarīʿa*), und leitete dich zu ihm. Das irren bedeutet in unsicherheit sein. Drum zog sich der prophet nach *Ḥirā'* in die einsamkeit zurück, um das zu suchen, was ihn zu seinem Herrn führen könne, bis Gott ihn zum Islam leitete.[2] So ist auch die bürde, die seinen rücken gedrückt hat (S. 94:2), nicht etwa sünden, die er vor seinem prophetentum begangen habe, sondern, »die angestrengte innere beschäftigung, die unsicherheit, das suchen nach dem gesetz, bis wir es dir feststellten».[3] Er ging weiter als die orthodoxen, als er behauptete, dass die unschuld des propheten vor der berufung in betreff »verächtlicher» sünden sich aus dem Koran beweisen lasse,, nämlich aus der aussage vom vertrage Gottes mit den propheten (S. 37: 7, 3: 75).[4] Gilt dies von der vorprophetischen zeit Muhammeds, wie viel mehr nachher! Heisst es (S. 9: 43): Gott hat dir vergeben, dass du ihnen die erlaubnis gabst etc., so erklärt *al-Qušajrī*: Dass *ʿafā* nur vom vergeben der sünden gebraucht werden dürfe, kann nur der behaupten, der die arabische sprache nicht kennt; *ʿafā Allāh ʿanka* heisst auch: Gott rechnet dir nicht als sünde zu.[5] Zu S. 33: 37: du verbargst in deiner seele», hatte *Qatāda* die erklärung gegeben, dass Muhammed die plötzlich erwachte liebe zu Zajnab und seinen wunsch sie heiraten zu dürfen verborgen habe. »Dies zeigt eine grosse unverfrorenheit (*'iqdām*) und eine

[1] *Risāla* 153.
[2] *Šifā'* II, 103.
[3] Ib. II, 152.
[4] Ib. II, 102.
[5] Ib. II, 153.

geringe kenntnis von den vorrechten und vorzügen des propheten. Wie kann man behaupten, dass er sie sah und dass sie da plötzlich seine bewunderung erregte; war sie doch seine base, die er, seit sie geboren wurde, immer gesehen hatte!»[1] Aber trotz alledem muss doch auch *al-Qušajrī* (zu 48: 2) zugeben, dass Muhammed aus versehen (*sahw*), unaufmerksamkeit (*ġafla*) oder unrichtiger auffassung der pflicht (*taʾwīl*) hat fehlen können.[2]

Indessen, konnte sich wohl die mystik im allgemeinen mit einer solchen lösung dieser frage begnügen? Versäumnis und vergesslichkeit sind in gewisser hinsicht dem mystiker eben keine kleine sünde sondern die verderbliche schwäche, die den erfolg seines strebens ernstlich gefährdet. Die seele muss sich auf das eine konzentrieren, um das scheinwesen der mannigfaltigkeit los zu werden, die abstraktion erfordert eine anspannung aller kräfte des geistes. Jedes mystische system weiss von einer zahl methodisch ausgedachter mittel, um den gedanken an das eine notwendige, an Gott, den *ḏikr* wach zu erhalten; voran steht die konzentration auf eine einzige formel, wodurch der bewusstseinsinhalt auf ein minimum beschränkt wird. Aus der mönchischen mystik hat der ṣūfismus diese methode, von der sie so reichlich gebrauch gemacht hat, aufgenommen.[3] Ist die concentratio das unumgängliche mittel um Gott nahen zu können, so folgt daraus, dass die unaufmerksamkeit (*ġafla*) eine ernste gefahr bedeutet. Der orthodoxe ṣūfismus, der dem typus des alten *zuhd* sehr nahe kommt, sieht in der *ġafla* zwar eine sünde, der aber bei der gebrechlichkeit und unstetigkeit der menschlichen natur kaum zu entgehen ist. *ʾAbū-l-Suʿūd b. ʾAbī-l-ʿAšāʾir* sagte: »Wenn ich wahrhaftig und aufrichtig um verzeihung bäte vom anfang der welt bis zum ende, so würde dies mein gebet nicht einen atemzug in dem ich Gott vergessen hätte (*ġafaltu ʿan Allāh*), aufwägen können. Und wie (wird es erst sein), da nun meine atemzüge viele sind, mein gebet ohne wahrheit und aufrichtigkeit und meine gebrechen und mein zukurzkommen offenbar sind, da alle meine atemzüge sünden sind, und mein gebet um verzeihung selbst der verzeihung bedarf?»[4] Das deckt sich ziem-

[1] *Šifāʾ* II, 184. [2] Ib. II, 151; *Mawāhib* V, 302.

[3] Quid enim potest esse sublimius, quam Dei memoriam tam compendiosa meditatione complecti, atque unius versiculi volutatione a cunctis visibilium terminis demigrare et quodammodo affectus orationum cunctarum brevi sermone concludere? Cassianus, Collationes, ed. Migne, Ser. Lat. XLIX, 839.

[4] *Šaʿrānī*, *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 217.

lich mit der anschauung der alten asketischen richtung, wie sie sich etwa in der bekannten tradition *Ḥanẓala's* ausspricht. *Ḥanẓala* schalt sich einen heuchler, weil er den *ḏikr*, den die paradies- und höllenschilderungen des propheten bei ihm wachriefen, bei den beschäftigungen des alltagslebens wieder verflüchtigen liess. Es erwiderte der prophet: »Wahrlich, wäret ihr immer in dem *ḏikr*, in welchem ihr bei mir seid, es würden euch die engel auf euren betten züchtigen. Aber, O *Ḥanẓala*, eine stunde (für den *ḏikr*) und eine stunde (für diese welt).»[1] Das ist also nicht ein idealer zustand, es kann nun aber einmal nicht anders sein.

Wir begegnen überhaupt in der asketischen mystik einem tiefen sündenbewusstsein, einem ernst in der auffassung der sittlichen forderung, der zu der oft zu reinem antinomismus sich steigernden nachlässigkeit des extremen ṣūfismus im schärfsten widerspruch steht. Der orthodoxen gesetzlichkeit ist die sünde nur tat, der böse gedanke wird dem menschen nicht angerechnet: Wer an eine gute tat denkt, sie aber nicht ausführt, ihm wird jedoch eine gute tat angeschrieben; und wer an eine böse tat denkt, sie aber nicht ausführt, ihm wird sie als eine gute tat angeschrieben,[2] oder doch wenigstens nicht als eine böse angerechnet.[3] Unsere mystiker rechnen aber jeden weltlichen gedanken, selbst die zerstreutheit, als sünde. Weil es vor allem auf die gesinnung ankommt, ist die eigentliche sünde das böse gelüst, die begierde, die »das brennholz» ist, von dem ein feuer auflodert, das nicht eher erlischt, bis der mensch verbrennt.[4] Diese strenge der sittlichen selbstbeurteilung hat aber als ihr komplement ein vertieftes bewusstsein von der grenzenlosen gnade und barmherzigkeit Gottes. Mit, man möchte fast sagen, evangelischer kraft wird uns der busskampf, die verzweiflung, die aufleuchtende gnade und die sittliche aufrichtung des sünders geschildert. »Einer der heiligen wurde gefragt, wie der anfang seiner busse war. Er sagte: Als der widerspruch gegen Gott andauerte und ich meiner bösen neigung folgte, trieb es mich zur verzweiflung, und mir kam der gedanke, dass Gott gegen mich nicht barmherzig sein könne, da meine sünden mir so übergross schienen. Während drei tage konnte ich weder essen noch trinken, und ich hielt mir unaufhörlich meine sünden vor. In der vierten

[1] *Muslim* (*K. al-tauba*) II, 223.
[2] *Buḫārī*, *Kit. al-riqāq*, bāb 30. [3] *Muslim* (*K. al-ʾīmān*) I, 47.
[4] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 107.

nacht sah ich ein mädchen, das in seiner hand eine goldene schale hielt, auf deren rand in leuchtender schrift geschrieben stand: Wenn dich traurigkeit bedrückt, wo findest du zuflucht, wenn die furcht dich übermannt, wo findest du hoffnung? und auf der anderen seite: O, ihr meine diener, die gegen euch selbst gesündigt habet, verzweifelt nicht an Gottes barmherzigkeit (S. 39: 54)! Sie stellte die schale vor mich hin, und ich ass aus derselben eine speise, die nicht wie eine irdische war. Von dieser nacht an bin ich im gehorsam meines Herrn gewandert.»[1] Bunyan würde sich fast in diesem bekenntnis erkennen können. »Meine sünde scheint mir gross», sagt ein frommer, »aber wenn ich sie mit deiner vergebung vergleiche, wird die vergebung grösser.»[2] Man möchte fast an das gleichnis von dem zöllner im tempel denken, wenn man die folgende tradition liest: »Keine stimme ist Allah lieber als die stimme seines betrübten dieners, der eine sünde begangen hat und jedesmal, wenn er seiner sünde gedenkt, sich im herzen von Gott getrennt fühlt, so dass er ruft: O Herr!»[3] Man darf indessen nicht meinen, dass dieses gnadenbewusstsein die sittliche forderung abstumpfe. Je tiefer der fromme in die mysterien der geistigen erfahrungen eindringt, um so mehr wird von ihm gefordert. Man pflegt zu sagen, hat *'Ibrāhīm al-Quraši* (gest. 676) geäussert, dass die guten werke der frommen die sünden der »nahestehenden» sind, weil der nahestehende jeden auftauchenden gedanken, jedes augenzwinkern überwacht und sie als sünden rechnet. Er gibt acht auf alle gedanken der seele, auf jeden atemzug und fürchtet von seinen guten taten, was der fromme von seinen sünden fürchtet.[4] Die mystiker martern sich zuweilen in geradezu pietistischer weise ab mit dem aufsuchen auch der kleinsten fehltritte. *'Ibrāhīm b. 'Adham* erfuhr einmal durch das gespräch zweier engel, dass er in der mystischen rangstufe der heiligen um einen grad herabgesetzt worden war, weil er, als er in Basra datteln gekauft hatte und eine dattel von dem vorrat des gemüsehändlers unter die seinen gefallen war, dieselbe nicht zurückgegeben hatte.[5] Wohl kann die vergebung alles wieder gut machen, wo mit der busse ernst gemacht wird, denn »wer von der sünde busse tut, ist wie der, welcher keine sünde hat.» Wenn Allah einen diener liebt, wird ihm die sünde nicht schaden können; und es

---

[1] *Ibn al-'Arabī*, *Muḥāḍarat al-'abrār* I, 66.
[2] Ib. I, 131.
[3] *Muḥ. b. 'Alī al-Tirmiḏī*, *Nawādir al-'uṣūl* 211.
[4] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 240. [5] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 69.

heisst ja: Allah liebt die büssenden.»[1] Oft wird aber auch die forderung laut, dass die böse tat nachher durch eine gute gesühnt werde: »Hast du etwas böses getan, dann tue etwas gutes, geheimes um geheimes, offenbares um offenbares!»[2] Unter den sünden, vor denen sich die auserwählten besonders in acht zu nehmen haben und für welche sie stets busse tun müssen, ist nun besonders die *ġafla*. »Es ist notwendig, dass sich der adept von den unaufmerksamkeiten und pausen (*al-ġafalāt wa-l-fatarāt 'an ḏikr Allāh*) reinige, wie es notwendig ist, dass er sich von dem ungehorsam in der art der 'guten taten der frommen, die die sünden der nahestehenden sind', reinige.»[3] — »Die busse der gewöhnlichen ist eine busse von der sünde, die der auserwählten von der *ġafla*», sagte selbst *Ḏū-l-Nūn*.[4] Diese mystiker haben also ganz die erfahrung Seuse's gemacht, dass »die vergangenheit (versunkenheit) nicht wohl ganz bleiben kann, dieweil leib und seele bei einander sind. Denn wenn sich der mensch jetzt gelassen hat und in Gott vergangen zu sein wähnt, nach seiner selbstheit, entschlossen, sich selbst nimmer wieder zu nehmen — geschwind in einem augenblick ist er und sein schalk wieder zu sich selbst gekommen, er ist derselbe, der er auch zuvor war, und hat sich aber und abermals zu lassen.»[5]

Wir können es also bei dieser strengen selbstbeurteilung der frommen und bei der anschauung, dass die sittliche forderung immer wächst, je höher die geistige entwicklung fortschreitet, begreiflich finden, dass ein mystiker wie *al-Qušajrī* auch bei dem propheten die *ġafla* und den *sahw* voraussetzen kann. Wir müssen uns indessen erinnern, dass diese vermittelnden richtungen doch für den eigentlichen ṣūfismus wenig charakteristisch sind. Dort wird die *ġafla* ganz anders beurteilt und zwar viel strenger und viel milder.

Die *ġafla* ist für den wirklich frommen das grösste unglück, sie ist die verbannung von Gottes angesicht, sie ist nach *al-Ǧunajd* »schlimmer als in die hölle zu fahren».[6] — »Gott prüft den diener mit nichts, was schwerer wäre als *ġafla* von ihm und *fatra*. Wenn er einen diener liebt, schützt er ihn vor unaufmerksamkeit und schlaf.»[7] Ja, *ġafla* ist die ursache aller sünden, die abwesenheit positiver religion und sittlichkeit kommt von der

[1] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 59. [2] *Qūt al-qulūb* I, 180.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 238. [4] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 61.
[5] Deutsche mystiker I, Seuse in auswahl v. W. Oehl, 112.
[6] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 111. [7] Ib. I, 178.

ġafla.[1] Wenn dem so ist, darf wirklich eine solche sünde bei den vollendeten heiligen gedacht werden? Muss jedes ausgehen in die welt des scheines und der unruhe notwendig ein abbruch des rechten verhältnisses zu Gott bedeuten? Hat nicht Gott vielmehr die macht, seinen geliebten im inneren des geistes wach zu erhalten, selbst wenn dieser im gedränge auf dem markte der eitelkeit wandern und an die beschäftigungen dieses nichtigen lebens hand legen muss? Die forderung, die die asketische richtung dem armen menschen aufbürdete, war, wo er sich nicht einigermassen über sein zukurzkommen hinwegtäuschen konnte, in der länge nicht zu ertragen. Auf zwei wegen kann ein entkommen gesucht werden. Der weltabgewandte fromme steigt wieder auf die erde nieder und lernt, dass auch in dem gefürchteten und verachteten weltleben eine sittliche aufgabe, eine möglichkeit Gott zu dienen seiner harret. Oder aber er dringt noch tiefer in das lichtdunkel der einheit hinein, wo die umrisse dieser welt allmählich verblassen, wo das handeln und streben des irdischen lebens alle bedeutung verliert, auch die kraft dem vollendeten gefährlich sein zu können. Den ersten weg hat *'Abū 'Abdallāh Muḥ. b. 'Alī al-Tirmiḏī* (gest. 320) zu gehen gesucht. Im anschluss an die oben angeführte tradition *Ḥanẓala*'s sagt er: »Der *ḏikr* der versunkenheit dauert nur eine weile. Wenn dem nicht so wäre, würde der fromme keinen nutzen von diesem leben ziehen. Die menschen aber verhalten sich dabei verschieden. Der eine verlässt seinen *ḏikr* wegen *ġafla* und verfällt in irrtum. Der ist ein sünder. Der andere aber wird von seinem *ḏikr* gehoben durch die erkenntnis von der grösse der göttlichen barmherzigkeit, von Gottes güte in seinem handeln gegen seine diener. Seine seele ist damit zufrieden, und er geht an seine irdischen aufgaben.»[2] Es ist also Gott selbst,der die seinen momentan vom geistigen schauen und geniessen zur beschäftigung mit dieser welt führt. Daher darf man, wenn man gelegentlich auch den frommen mit weltlichen dingen beschäftigt findet, nicht schliessen, dass er darum von Gott entfernt sei. Denn er hat die stufe erreicht, wo er 'mit der welt verkehrt, als ob er nichts davon hätte'. »Die propheten und die nahestehenden heiligen sind von ihrem selbst gereinigt, und ihre werke sind ganz ihrem Gotte gewidmet, sowohl in dem, was zu dieser welt, wie in dem, was zu der zukünftigen gehört, sowohl wo es pflichten gegen Allah, als wo es pflichten

[1] *Kašf al-maḥǧūb* 17. [2] *Nawādir al-'uṣūl* 109.

gegen die menschen gilt. Denn die dinge sind ihnen offenbar durch das licht ihrer gewissheit, und sie wissen, dass diese welt wie die zukünftige nur Gott gehört, und dass die pflichten gegen die menschen nur pflichten gegen Gott sind, die er ihnen auferlegt. Sie sind in Gottes hand (*qabḍa*), und er braucht sie wie er will, in den sachen dieser welt wie in denjenigen der künftigen, in den pflichten gegen die menschen wie in den pflichten gegen Gott. Darin sind sie verschieden von denjenigen, die noch in der mitte stehen, denn diese müssen die werke und die pflichten der beiden welten auseinanderhalten. Denn in allen ihren handlungen spielt ihr selbst ein, und wenn zwei verschiedene pflichten kollidieren, strebt ihr selbst immer zu dieser welt hin. Die vollkommenen erwählen aber, eben weil sie ihr selbst getötet haben, die handlungen, an welchen sie am wenigsten ein eigenes interesse haben.[1] Es hat also für sie gar keine gefahr, wenn sie in solchen fällen eine pflicht gegen diese welt einer gegen die künftige vorziehen. Sie folgen darin nur den willen Gottes.[2] Die ausführungen *al-Tirmiḏī's* schienen eine bedeutungsvolle ethische weiterentwicklung zu versprechen. Die mönchsheiligkeit wird überboten. Und zwar ist es die vertiefung des glaubens an die vorsehung, die das all durchwaltende schöpfermacht Gottes, die den übergang vermittelt. In diesem punkte aber hat es dem Islam immer an etwas gefehlt. Bei der vorsehung denkt der muslim gewöhnlich nicht in demselben grade an die liebevolle fürsorge, wie an die schrankenlos waltende macht. In dieser welt kann er sich wohl als in dem reiche des herrschers, aber kaum als in dem hause des vaters zurechtfinden. Und darum zeigen sich die neueröffneten perspektive doch in eigentümlicher weise verkürzt. Zu einer freudigen weltbejahung bringt es die religiöse ethik des Islams noch nicht. Die eigentümliche richtung des glaubens an die vorsehung wird die brücke zum quietismus. Nur zögernd, nur weil er weiss, dass der wille Gottes ihn nunmehr gänzlich beherrscht, weil er in der geschlossenen hand (*qabḍa*) Gottes ruht, wagt sich der erprobte fromme den aufgaben des weltlebens zuzuwenden.

Wenn nun also wirkliche *ġafla* bei den musterfrommen nicht vorausgesetzt werden darf, sondern vielmehr der zustand der welt-

[1] Eine anschauung, der wir auch in der philosophischen ethik begegnen: Der weise sucht das, was ihm selbst am liebsten ist, zu vermeiden. *Māwardī* 19.

[2] *Nawādir al-'uṣūl* 136.

menschen ist, der durch den *ḏikr* »vernichtet» wird,[1] kann man jedoch bei den heiligen von einer anderen art von unaufmerksamkeit sprechen: sie sind so ganz in gottesschauen versunken, dass sie darüber zuweilen andere pflichten, besonders die rituellen, vernachlässigen können. Mit einer paradoxalen wendung erklärt daher der ṣūfī *Muḥammed b. Mūsā al-Wāsiṭī*, dass »der, welcher an Gott denkt, in seinem *ḏikr* mehr vergessend (*'ašaddu ġafla*) sei, als der, welcher den *ḏikr* vergisst, denn sein *ḏikr* ist ein anderes als er (*li'anna ḏikrahu siwāhu*).»[2] Diese beiden arten der *ġafla* werden einander in dem spruche gegenübergestellt: »Die unaufmerksamkeit ist zweierlei art: Die unaufmerksamkeit der barmherzigkeit und diejenige des zornes. Die erste ist, wenn der schleier gehoben wird, damit das volk (der ṣūfī's) die grösse und die majestät schauen und darüber das dienstverhältnis zu Gott (*al-'ubūdijja*) vergessen — ausser den geboten und der sunna . . . . Die zweite ist, wenn der mensch durch ungehorsam von dem gehorsam abgelenkt wird.»[3] Auf die verwahrung »ausser den geboten und der sunna» wird man kein allzugrosses gewicht legen dürfen. Solches ist wohl eigentlich nur für die ohren der uneingeweihten bestimmt. Besonders mit den rituellen pflichten nimmt es der fromme oft nicht allzu genau. *'Abū Bekr b. Ǧaḥdar al-Šiblī* (gest. 334) versäumte einmal das nachmittagsgebet, bis sich die sonne gegen westen neigte. Da sagte er lächelnd: »Wie schön hat einer (ein dichter) gesagt: Heute habe ich wegen meiner liebe mein gebet vergessen. Ich kann den morgen nicht vom abend unterscheiden.»[4]

Von dieser art war nun auch die *ġafla* des propheten. Ein mystischer dichter sagt: »O du, der du fragst, wie der prophet vergessen konnte, siehe, jedes herz, das liebt, ist traumverloren. Sein herz war abwesend von allem, und er vergass alles ausser Gott — preis sei Ihm!»[5]

Der ṣūfismus ist in der tat zuweilen bis zur lehre von der völligen entsündigung der heiligen fortgeschritten. Oft wird die

---

[1] *Kašf al-maḥǧūb* 242.

[2] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 132. Vgl. die äusserung des heil. Antonius: »Es ist kein vollkommener mönch, solange er noch ein bewusstsein von sich und seiner bitte hat.» v. Wulf, Über heilige und heiligenverehrung in den ersten christlichen jahrhunderten, Leipzig 1910, 224.

[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 178.

[4] Ib. I, 138.

[5] *Zarqānī, Šarḥ 'alā-l-Mawāhib* VI, 295.

sache so gefasst, dass das sündenbewusstsein, die reue und die busse als dem anfangsstadium angehörend bezeichnet werden. Der vollkommene ist aber über dergleichen ganz erhöht. Wie sich die anschauungen verändert haben, erfährt man durch den vergleich folgender aussagen des angesehenen asketischen ṣūfi's *Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī*[1] mit den deutungen, denen sie von späteren mystikern unterzogen worden sind. *Sahl b. ʿAbdallāh* sagte: Die busse ist, dass du deine sünden nicht vergessest. *Al-Ǧunajd* aber: dass du deine sünden vergessest. *ʾAbū Naṣr al-Sarrāǧ* hat gesagt: *Sahl* zählt auf die verhältnisse der *murīden*. *Al-Ǧunajd* aber auf die vollkommenen (*muḥaqqiqūn*), die sich ihrer sünden nicht erinnern wegen der grösse Allah's und des beständigen *ḏikr*, der in ihren herzen die gewalt hat.[2] Man befragte *Sahl* über den, welcher für eine sünde busse getan hat, dann aber wieder an dieselbe denken muss oder von ihr reden hört und dabei die süsse der sünde verspürt. Dieses gefühl der süssigkeit, antwortete er, gehört der menschlichen natur an, und wir können nicht von der natur los werden (*wa-lā budda bi-l-ṭabʿ*). Er hat nichts zu tun als sein herz zu seinem Herrn zu erheben und ihm seine not zu klagen. Dann muss er die sünde missbilligen und sich diese missbilligung fest vorsetzen und sich nicht von ihr trennen. Weiter soll er seinen Herrn bitten, dass er ihn diesen gedanken vergessen lasse und ihn mit etwas anderem, nämlich dem gedanken an Gott und dem gehorsam beschäftige. So er aber die missbilligung auch nur einen augenblick aufschiebt, fürchte ich, dass es ihm nicht wohl ergehen werde, denn die süssigkeit wirkt dann ungehindert in seinem herzen. Wenn aber neben dem gefühl der süssigkeit auch die missbilligung und die betrübnis über die sünde bestehen bleiben, kann es ihm nicht schaden. Dies, erklärt nun *al-Makkī*, gehört aber zum stadium des anfängers, denn die busse ist nicht vollkommen, so lange die begierde noch da ist. Und die vertreibung der begierde durch fortdauernde unterdrückung ist ein kennzeichen des gnostikers (*ʿārif*).[3] Nach dieser auffassung ist

[1] Über seine strenge lehre von der mortificatio, von ṣūfischen gegnern als werkheiligkeit bezeichnet, vgl. *Kašf al-maḥǧūb* 195 ff.

[2] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 61. Auch die mönchsmystik lehrt, dass die vollkommenen sich nicht der begangenen sünde erinnern sollen, weil dies die betrachtung der himmlischen wahrheiten hindere, aber auch weil die sünde, selbst wenn man sie im gedanken durchgeht, leicht ansteckе. Cassianus, Collationes, Migne Ser. Lat. XLIX, 1166.

[3] *Qūt al-qulūb* I, 180.

also die sünde, selbst die innere begierde, etwas das der vollendete heilige ganz hinter sich gelassen hat. Er ist in der tat sündenfrei. So wird schon von *ʿAbdallāh b. ʿAun* (gest. 151) erzählt, dass die engel ihm während 24 jahre keinen einzigen fehler aufschrieben.[1] Wenn nun die ṣūfī's einerseits die forderung aufgestellt haben, dass der sittliche wert der handlung nur in der gesinnung gesucht werden solle, in dem an Röm. 14: 23[2] erinnernden satze: »Wer nicht zur unio gelangt ist, dessen ganzer gehorsam ist sünde«,[3] so ist andererseits nicht zu bestreiten, dass sie oft eine verhängnisvolle neigung gezeigt haben, diesen satz dahin zu deuten, dass, wenn jemand zur unio gelangt ist, sein ganzes tun, wie es nun äusserlich aussehen mag, gehorsam sei.[4]

Wenn also schon der ṣūfische heilige zu einer stufe der völligen reinheit gelangen kann, darf es uns nicht wundern, dass die ṣūfī's auch den propheten von jeder sünde und jedem makel freisprechen. Er hat folglich nicht für eigene sünde um vergebung bitten können. Das gebet gilt den sünden seiner gemeinde, so lehrte schon *al-Ǧunajd*.[5] »Allah liess seinen propheten wissen, was von widerspruch in seiner gemeinde nach seinem hingang entstehen und was ihnen in der welt treffen werde. Wenn er daran dachte, wurde seine seele umwölkt, und er bat um verzeihung für die sünden seiner gemeinde.«[6] Ihm hat Gott nichts zu vergeben. — Die vorhergehende sünde, die nach S. 48: 2 dem propheten vergeben wird, ist die sünde seines vaters Adam, und die »nachfolgende ist die sünde seiner gemeinde, so lehrte *ʾAbū ʿAbdalraḥmān al-Sulamī* von *ʾAbū-l-ʿAbbās Ibn ʿAṭāʾ*. Und *Al-Makkī* hat von derselben schriftstelle gesagt: Der prophet wird hier angeredet, in der wahrheit aber gilt die rede die gemeinde.[7]

---

[1] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 84.

[2] Der satz erinnert auch an die stoische lehre, dass alle handlungen des weisen, auch die scheinbar geringfügigsten, ethisch vollkommen sind, die des unweisen im letzten grunde aber lauter sünden. Windelband, Geschichte der antiken philosophie 270.

[3] *ʿAlī al-Qārī*, *Šarḥ ʿalā-l-Šifāʾ* II, 270.

[4] Über ṣūfischen antinomismus vgl. Goldziher, Vorles. über den Islam 169; Nicholson, The mystics of Islam 127 ff.; *Kašf al-maḥǧūb*, 65; *Ibn Ḥazm* IV, 226; *Šifāʾ* II, 271; *Ibn ʿImād* JRAS. 1906, 811; *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 168.

[5] *Šaʿrānī*, *Jawāqīt* 113.

[6] *ʾAbū Bekr ʿAbdallāh b. Ṭāhir* (gest. um 330) in *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 149.

[7] *Šifāʾ* II, 151.

In dieser weise wird das wort bis in spätester zeit ausgelegt: Es bedeutet eine verbindung der sünde mit dem propheten, indem es das ihm geoffenbarte gesetz ist, das die sünde verurteilt; wäre das gesetz nicht, so gäbe es auch keine sünde. So stehen denn alle sünden seiner gemeinde mit ihm und seinem gesetz in verbindung.[1] Bis zu dem gedanken, dass der prophet wirklich die sünde seiner gemeinde trägt, für sie die verantwortung übernimmt, sind unsere mystiker doch nicht vorgedrungen. Die hinwendung Gottes zum propheten, wenn er es eigentlich auf die sünde der gemeinde absieht, ist rein formell, durch seine stellung als vermittler der offenbarung bedingt. Höchstens wird man sagen können, dass die vorstellung, dass der prophet in dem mitleid seines liebenden herzens die sünden der gemeinde als die seinen empfindet, zuweilen in den ṣūfischen ausführungen über diese frage aufzudämmern scheint. Eine grosse schar der *'arbāb al-qulūb* und der ṣūfischen šejhe, berichtet *Qāḍī 'Ijāḍ*, deuten die wolke, die die seele des propheten überschattet, auf die beschäftigung mit den angelegenheiten seiner gemeinde, der er sich wegen seiner vielen teilnahme und fürsorge für sie hingibt; darum bittet er um vergebung für die seinigen.[2] In späterer zeit hat man die vergebung, wo sie mit dem propheten in verbindung gebracht wird, als gleichbedeutend mit der absoluten *'iṣma* gefasst. Dass Gott ihm die frühere und spätere sünde vergeben hat, heisst, dass er ihn früher und später während seines lebens vor aller sünde geschützt hat. Diese ansicht fand *al-Sujūṭī* sehr schön.[3]

Wo man zum ziel der mystik, der vereinigung mit Gott, nur durch die höchste angestrengte tat des menschen gelangen kann, wo Gott noch überwiegend als heiliger wille aufgefasst wird, da müssen immer innerhalb dieses irdischen lebens eine abspannung der seelischen kräfte und daher gebrechlichkeit und sünde als möglich gedacht werden. Je mehr sich aber die mystik dem pantheistischen typus der identitätsmystik nähert, wo die vereinigung nicht eine einheit des sittlichen willens, sondern eine einheit des seins wird, um so mehr wird der quietistischen auffassung raum gegeben, nach der dies göttliche sein den menschen, obgleich er mitten in der welt lebt, ganz durchdringen kann, wenn er sich nur Gott hingibt, gelassen, willenlos wie das kind auf dem arme der amme

[1] *Nāzilī*, *Ḥazīnat al-'asrār* 84.
[2] *Šifā'* II, 98.
[3] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Mawāhib* IV, 303.

oder der tote in seinem leichentuch». Da ist denn keine sünde mehr möglich, denn das sündige selbst ist in dem absoluten *fanā'* verloren gegangen; es lebt nur das eine, was ich und du auf einmal ist.

In charakteristischer weise kommt diese anschauung in der theologie des berühmten mystikers *'Abdalqādir al-Ǵīlānī* (471—561) zum vorschein. Die sünde des menschen ist nicht die selbstsucht, sondern der wille überhaupt. »Wenn du der welt gestorben bist, wird dir gesagt: Gott erbarme sich deiner und lasse dich von der begierde absterben! Wenn du der begierde gestorben bist, wird dir gesagt: Gott erbarme sich deiner und lasse dich deinem willen (*'irāda*) und deinen wünschen absterben! Und wenn du deinem willen abgestorben bist, wird dir gesagt: Gott erbarme sich deiner und schenke dir das leben, nach welchem kein tod ist! Da wird dir zu teil ein reichtum, nach dem keine armut ist, ein geben nach dem kein zurückhalten, eine ruhe nach der keine not, eine gnade nach der kein übel, ein wissen nach dem kein nichtwissen, eine sicherheit nach der keine furcht mehr ist.»[1] Indessen fehlt es nicht an äusserungen, dass der in dieser weise über sein eigenes selbst erhobene heilige doch momentan wieder in das sündige sich-selbst-sein-wollen zurückfallen könne. »Die sünden dieser herren bestehen darin, dass sie aus unachtsamkeit (*sahw*), aus vergessen (*nisjān*) und überrumpelung ihren eigenen willen Gottes willen zur zeite stellen (*jušrikū*), bis sie Allah mit seiner mahnung und erweckung einholt. Dann kehren sie davon zurück und bitten ihren Herrn um verzeihung. Denn niemand ist vor dem willen (*al-'irāda*) geschützt (*ma'ṣūm*) ausser den engeln, und die propheten sind vor dem gelüst (*al-hawā*) geschützt. Aber die übrige schöpfung, menschen und ǧinnen, sind nicht geschützt, ausser dass einige von den heiligen vor dem gelüste bewahrt werden, und die *'abdāl*[2] vor dem willen. Aber sie sind vor diesen beiden in gewisser hinsicht nicht geschützt, denn sie können sich momentan zu ihnen hinneigen. Dann aber holt sie Gott in seiner barmherzigkeit mit erweckung ein.»[3]

---

[1] *'Abdalqādir al-Ǵīlānī, Futūḥ al-ġajb* 10.

[2] Eine klasse von heiligen, die das vermögen besitzen sich selbst zu verdoppeln, indem sie, wenn sie wegreisen wollen, ein körperliches substitut (*badal*), ein zweites selbst, zurücklassen: *Ibn Ḫallikān* (Slane) III, 98. *'Abdalqādir* selbst meint damit die heiligen, die ihren eigenen willen gegen Gottes willen eingetauscht (*tabaddalū*) haben: *Futūḥ al-ġajb* 15.

[3] Ib. 15.

Es scheint mir nicht unmöglich, dass in dieser auffassung vom willen als prinzip des bösen ein einfluss der christlichen mönchsmystik vorliege. Auf die frage, wie es denn überhaupt nach der erlangung der gnade, möglich sei abzufallen, antwortet Makarios, *ὅτι καὶ τοῖς τελείοις χριστιανοῖς τοῖς ἡχμαλωτισμένοις καὶ μεμεθυσμένοις εἰς τὸ ἀγαθὸν σύνεστι τὸ αὐτεξούσιον, ὅθεν μυρίοις κακοῖς ἐξετασθέντες τρέπονται ἐπὶ τὸ ἀγαθόν.* Selbst die apostel, die doch tatsächlich nicht gesündigt haben, hat die gnade nicht gehindert, wenn sie etwas der gnade zuwider haben tun wollen. *Ἰδοὺ οἱ πνευματικοὶ πειράζονται διὰ τὸ παραμένειν ἔτι τὸ αὐτεξούσιον.*[1] Es handelt sich hier zunächst um den freien willen. Dieser ist aber für die vollkommenen eigentlich nur die verhängnisvolle möglichkeit zum bösen abzufallen.[2] Das töten des eigenen willens ist das höchste gebot der mönchischen ethik. Die vollkommenen heiligen sind *οἱ ἐν ὑποταγῇ καθήμενοι πατρὸς (πνευματικοῦ).* Selbst die anachoreten stehen ihnen nach, weil sie doch »nach eigenem willen» gelebt haben.[3]

ʿAbdalqādir gibt in den angeführten worten zu, dass auch die frömmsten den anfechtungen des eigenen willens ausgesetzt bleiben. Selbst den propheten komme nicht die reine sündenfreiheit, das absterben der *ʾirāda* zu, sondern nur freiheit von der bösen begierde. Freilich sei es nur aus zufälliger unachtsamkeit und also niemals absichtlich, dass einer der heiligen sich den versuchungen seines alten selbst hingebe. Man hat indessen guten grund anzunehmen, dass solche verwahrungen nur aus rücksicht gegen orthodoxe leser angeführt sind. An anderen stellen scheint die gewalt, die Gott über die sich ihm ergebende seele gewonnen hat, so ganz deren zweites selbst geworden zu sein, dass selbst die handlungen, die als konzessionen an das weltliche aussehen, selbst das trachten nach dem irdischen guten als von Gott geordnet und bestimmt erscheinen. Der vollendete hat einen zustand erreicht, der jenseits von dem gesetz liegt. Die zustände (*al-ʾaḥwāl*) sind alle zusammenziehung (*qabḍ*)[4], denn dem *walī* ist befohlen auf sie acht zu geben und überall, wo einem befohlen ist

[1] Makarios, Hom. XXVII: IX—XI (Migne, Ser. Gr. XXXIV, 700).

[2] Carra de Vaux will in der tat besonders bei *ʿAbdalqādir* christlichen einfluss bemerkt haben. ERE. I, 11. Von den beispielen mit denen er diese annahme stützt gelten indessen die worte Bassets (RHR. 1904, 13) anlässlich seines werkes über *al-Ġazālī*.

[3] Reitzenstein, Historia monachorum 22.

[4] Vgl. Horten, Die spekulative theologie des Islam 340.

achtzugeben, da ist zusammenziehung. Das fortbestehen mit dem *qadar* aber ist ganz ausdehnung, denn hier ist nichts worauf einem befohlen werde achtzugeben, ausser dass er in dem *qadar* existierend bleibe, und dass es ihm obliegt nicht mit dem *qadar* zu streiten, sondern ihm zuzustimmen in allem, was mit ihm geschieht . . . . Ein zeichen, dass der diener zu dem stadium des *qadar*, der gottesgewalt (*fi'l*, Gottes tun, statt des eigenen) und der ausdehnung übergegangen, ist dass ihm nunmehr befohlen wird zu bitten um die glücksloose (*ḥuẓūẓ*), nachdem er vorher verpflichtet gewesen war dieselben zu verlassen und in betreff auf dieselben askese zu üben. Denn wenn er innerlich frei von diesem irdischen glück geworden ist und nichts als Gott in ihm bleibt, wird ihm ausdehnung zu teil, so dass ihm befohlen wird zu bitten und zu flehen um die dinge, die seinen teil [vom irdisch guten] ausmachen. Ohne zweifel wird er sie auch durch sein gebet erlangen, damit seine *karāma* und sein rang bei Gott festgestellt werden, und die gnade Gottes gegen ihn durch die erhörung seines gebets offenbar werde. Die unumwundene bitte um die glücksloose ist das gewöhnlichste zeichen der ausdehnung nach der zusammenziehung und dem ausgang von den zuständen und stadien (*maqāmāt*) und von der verpflichtung zum innehalten der grenzen des gesetzes (*ḥifẓ al-ḥudūd*). Und wenn man behauptet, dies bedeute die aufhebung der verpflichtung (*al-takalluf*), eine freidenkerische ansicht (*al-qaul bi-l-zandaqa*), abfall von dem Islam und verneinung des wortes »diene deinem Herrn, bis dir die gewissheit kommt«, so antworten wir: das bedeutet es nicht und dazu führt es nicht. Denn Gott ist zu gnädig und sein *walī* ist ihm zu wert, als dass er ihm zu einem zustand von mangel und schlechtigkeit in bezug auf das gesetz führen könne. Sondern er schützt ihn vor dem allem und hält ihn fern davon, bewahrt ihn und weckt ihn auf und leitet ihn auf den rechten pfad, so dass er die grenzen innehält. Diese *'iṣma* und das innehalten der grenzen geschieht aber ohne zwang (*taklīf*) und anstrengung.»[1] Das mag nun dem paulinischen »unter dem gesetz sein« und »freiheit von dem gesetz« ähnlich klingen, der abstand ist jedoch himmelweit. Der gedanke an das neue selbst, den inneren menschen als träger des neuen sittlichen lebens, ist der quietistischen mystik nicht aufgegangen. Das neue göttliche wesen, das aus dem tode des menschen entsteht, ist zu erhaben,

[1] *Futūḥ al-ġajb* 125 f.

um sich mit den aufgaben der welt im ernst zu befassen. Daher gibt es auch keinen stählenden kampf, um das neue leben zu behaupten, kein »laufen auf der rennbahn», kein »streben nach dem unvergänglichen siegeskranz ; die losung ist vielmehr: nicht streiten.

Die angeführten worte sind aber insofern interessant, dass sie uns belehren, wie anders der *fanā'* innerhalb der mystik des Islams als etwa in dem buddhismus[1] aufgefasst wird. Nicht das dasein in dieser welt an sich ist das böse, sondern das von Gott getrennte dasein. Auch ist die gnostische auffassung des körperlichen als die ursache alles bösen bei dem ṣūfismus nicht allgemein durchgedrungen. Die islamische mystik nähert sich in dieser frage eher der christlichen. Denn es dürfte von vielen christlichen mystikern gelten, was Hügel bei Catharina von Genua beobachtet, dass trotzdem ihre auffassung vom verhältnis des körperlichen zum geistigen sich oft in neuplatonische gedanken kleidet, »her warfare, in the first instance, is all but exclusively directed against the successive refuges and ambushes of selfcomplacency and self-centredness . . . . It leaves her free to note, as regards the flesh, ... not its wickedness but its weakness . . . . Instead of a direct and pointed dualism of two distinct substances informed by all but incurably antagonistic principles, we thus get a direct conflict between two dispositions of the soul, and a but imperfect correspondance between the body and that soul.»[2] Beinahe dasselbe kann auch von der islamischen mystik gesagt werden. Der dualismus zwischen materie und geist, zwischen weltleben und wahrem geistigem leben, ist nicht so heillos wie im indischen oder im spätantiken denken. Metaphysisch löst ihn die ṣūfische theosophie, indem sie das körperliche als symbol des geistigen versteht. Ethisch wird er aufgehoben durch die völlige ergebung in Gottes *qadar*, wodurch der fromme, seines selbst entkleidet, nunmehr auch die güter des irdischen lebens geniessen kann als das, was sie an sich sind, als gute gaben Gottes. Denn jetzt sind diese güter von der gefahr frei, die ihnen sonst innewohnt: der verlockung zu einem gottvergessenden selbstischen genussleben.

Damit sei nun nicht behauptet, dass diese auffassung eben auf christlichen einfluss zurückzuführen sei. Eher könnte man

[1] Vgl. auch Nicholson, The mystics of Islam 18 ff., der den *fanā'* des ṣūfismus eher mit der vedanta-spekulation über Ātman-Brahman als mit der Nirvāṇa in verbindung setzen will.

[2] Hügel, The mystical element of religion as studied in S. Catherine of Genua and her friends II, 124 f.

veranlasst sein, hier eine rückwirkung der bekannten doppelten naturauffassung Plotins wiederfinden zu wollen, da die körperliche welt einerseits als die durch den fall der seele erzeugte materie an sich böse und unvernünftig, andererseits als die hülle der idee erkannt, schön und vernünftig ist.[1] Aber die versöhnung der beiden elemente der wirklichkeit wird von der ṣūfischen spekulation nicht in der ästhetischen betrachtung gesucht, sondern lediglich in einer korrespondenzlehre, die mit der allegorischen schrifterklärung zusammenzuhängen scheint. Am wahrscheinlichsten bleibt wohl, dass es hier der geist des alten Islams sei, der allen fremden entlehnungen zum trotz rückwirkt. Hat Muhammed selbst in noch so scharfen worten den »eitlen schmuck dieses lebens», gut und kinder, die dem gläubigen eine versuchung sind (S. 8: 28, 18: 44 u. s. w.), als die grösste seelengefahr gebrandmarkt, so sind ihm andererseits die güter des irdischen lebens, selbst der handelsgewinn, der doch die plutokraten Mekkas so zur härte und weltliebe verlockt hat, ein gnadengeschenk Allahs, das freilich die menschen nur allzuleicht missbrauchen. *ʿAbdalqādir* steht mit dieser seiner anschauung durchaus nicht allein unter den mystikern. »Sowohl armut als reichtum sind gaben Gottes; die gefahr des reichtums ist gottesvergessenheit, die der armut geiz.» — »Arm ist nicht wer keine zehrung (*zād*), sondern wer keinen willen und keine wünsche (*murād*) hat.»[2] Selbst das tragen von schmuckgegenständen, das im urchristentum streng verboten war (1 Petr. 3: 3, 1 Tim. 2: 9), kann bei den frommen zulässig sein, denn der verständige weiss, dass alles, was Gott geschaffen hat, gut ist, und »wenn er die schönen dinge ansieht, wird er dadurch an ihren schöpfer und dessen güte erinnert, und er preist Allah, den besten schöpfer. Die toren aber sehen sie an mit den augen der begierde».[3] Den worten des propheten: Von dieser welt sind mir die weiber und die wohlgerüche lieb geworden, die wohl manchem altgläubigen asketen sehr unbequem gewesen sind, gehen die mystiker durchaus nicht aus dem wege. Gott hat seinem propheten diese liebe eingeflösst gerade damit es offenbar werde, wie bei ihm aller eigene wille, alle selbstische genussucht ausgestorben war, so dass er sich ohne gefahr dieser guten dinge erfreuen konnte.[4]

[1] Windelband, Geschichte der antiken philosophie, 330.

[2] *Kašf al-maḥǵūb* 24 f. [3] *Nawādir al-ʾuṣūl* 129.

[4] *Futūḥ al-ǵajb* 14. *Ibn al-ʿArabī* nimmt dieselben worte zum text für seine ausführungen über die person Muhammeds in *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

Wie oben erwähnt wurde, hat *'Abdalqādir* eingestanden, dass der prophet, obgleich vor *hawā* geschützt, doch nicht von der *'irāda* gänzlich frei gewesen sei, nämlich in den fällen die im Koran erwähnt sind.[1] Aber dies eingeständnis scheint mehr pro forma gemacht zu sein. Der gesamtauffassung *'Abdalqādir*'s scheint es besser zu entsprechen, wenn er das subjektive sündenbewusstsein des propheten folgenderweise erklärt: »Was das innere leben des propheten betrifft, das wissen und das verhältnis zu Gott, hat er gesagt: Mein herz wird überwölkt, und ich bitte um vergebung 70 oder 100 mal des tages. Der prophet wurde von dem einen zustand zum anderen geleitet, er wurde herumgeführt auf den stationen der nähe, den schauplätzen der mysterien; die festkleider des lichtes wechseln für ihn. Der erste zustand erscheint ihm nun im vergleich mit dem folgenden als finsternis, mangel und zukurzkommen im innehalten der grenze. Die bitte um vergebung wird ihm eingegeben, weil sie der schönste von den zuständen des dieners ist und die busse von den übrigen zuständen, denn sie bedeutet bekenntnis der sünden und der verkürzung und diese beiden werden als attribute des dieners in den sonstigen zuständen dargestellt«.[2] Das sündenbewusstsein ist demnach der wiederschein in der seele des propheten von dem wechsel seiner erlebnisse in der welt der geheimnisse. Dieser wechsel ist ja aber gar nicht vom propheten selbst verschuldet. Es ist vielmehr Gott selbst, dem es beliebt so mit seinen heiligen zu handeln, damit sie seine absolute macht über ihre seelen recht erfahren. Dieser wechsel wird mit der abrogation der koranworte verglichen. Von dieser gilt es ja, dass Gott mit seinem freunde (dem propheten) so eins geworden ist, dass er ihm gegenüber nicht an die erfüllung eines versprechens oder das ausführen einer ausgesprochenen absicht gebunden ist, ganz wie ein mensch in bezug auf sich selbst etwas beschliessen und dann ohne weiteres diesen entschluss wieder aufheben kann.[1] Also bedeutet die bitte um vergebung beim propheten nicht, dass er eine sünde wirklich begangen hätte. Adam aber hatte die sünde des zur-seite-stellens begangen, als er seinen willen, in der höchsten paradiesischen seligkeit für immer zu bleiben, dem willen Gottes zur seite stellte.[2]

Demselben gedanken begegnen wir in noch schärferer fassung bei dem »grössten šejḫ« aller mystiker: *Ibn al-'Arabī*, der die

[1] *Futūḥ al-ġajb* 124. [2] Ib. 18.

identitätsmystik in einem grossartigen, aus neuplatonischen und gnostischen elementen zusammengesetzten, theosophischen system entwickelt hat. Dem *Ibn al-ʿArabī* würden die worte des Juan de la Cruz: »Die seele scheint mehr Gott zu sein als seele, obgleich sie ihre existenz bewahrt und diese von der göttlichen verschieden bleibt, wie das glas verschieden bleibt vom sonnenstrahl, der es durchleuchtet und durchdringt«,[1] lange nicht genügen. Die seele muss vielmehr, wenn sie die höchste stufe erreicht hat, ganz Gott sein. Nicht der wille des menschen ist seine sünde, sondern sein eigenes menschliches wesen und seine eigenschaften. 'Allah ist verzeihend' (S. 4: 151), heisst: »er verschleiert ihnen ihr wesen und ihre eigenschaften, die ihre sünden sind, und bedeckt sie mit seinem wesen und seinen eigenschaften.»[2] — S. 3: 29: 'Allah wird euch eure sünden vergeben', wie er seinem geliebten (Muhammed) seine vorhergehende sünde, d. i. sein wesen, und seine nachfolgende, d. i. seine eigenschaften, vergeben hat. 'Und Allah ist vergebend', er löscht die sünden eures wesens und eurer eigenschaften aus; 'und barmherzig', er gibt euch göttliches (*ḥaqqānijja*) dasein und göttliche eigenschaften, die besser sind.[3] Ist die sünde des menschen sein wesen, so ist seine vollendung die erlangung göttlichen wesens. *Ibn al-ʿArabī* begnügt sich nicht damit, die heiligen der charaktereigenschaften Gottes teilhaft werden zu lassen, *taḫallug bi-'aḫlāq Allāh*, wie es sonst heisst,[4] er braucht das wort *ṣifa*, attribut, was einem orthodoxen geradezu lästerlich klingen muss.

Auch der prophet hat die stufenweise reinigung von dem menschlichen wesen und dessen eigenschaften durchgelebt. Wie das zugegangen ist, belehrt uns die erklärung zu S. 48: 2: »Wir haben dir einen offenbaren sieg (*fatḥ*) gegeben.» Die *futūḥ* des gesandten sind drei. Der erste ist »der nahe sieg« (S. 48: 27). Das ist das eröffnen von dem tore des herzens durch das aufsteigen des herzens von der station der [animalen] seele, was durch die enthüllungen des verborgenen und die lichter der gewissheit geschieht. Dessen sind die meisten gläubigen mit ihm teilhaft. Der zweite ist der »offenkundige sieg«, das hervortreten der lichter des geistes und das aufsteigen des herzens zu der

[1] Pacheu, L'expérience mystique, Paris 1911, 157.
[2] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 165.
[3] Ib. I, 108.
[4] Vgl. Goldziher, Vorlesungen über den Islam 31.

stufe (*maqām*) des geistes. Jetzt steigt auch die seele zur stufe des herzens auf, und ihre attribute, die ihr vor der eröffnung innewohnten, die aspekte der finsternis (*al-haj'āt al-muẓlima*) werden durch die lichter des herzens zugedeckt und gänzlich vertrieben. Das ist die bedeutung der worte 'dass Allah dir deine vorhergehende sünde vergebe'. So werden auch zugedeckt die späteren, die lichten aspekte, welche durch die erleuchtung mit den lichtern des herzens erworben sind, die in der seele hervortreten durch die *talwīnāt* [das unstete wechseln der zustände] und das verbergen ihres *ḥāl*. Das ist die nachfolgende sünde. Diese werden nicht durch »den nahen sieg» vertrieben, obschon er wohl die erste (vorhergehende) sünde vertreiben kann. Denn die stufe des herzens (*maqām al-qalb*) wird nicht vollendet, bis es zur stufe des geistes aufsteigt, und die lichter des geistes im herzen überhand gewinnen . . . Der dritte sieg ist der »absolute sieg», der mit den worten erwähnt wird: 'Wenn Gottes hilfe und der sieg kommt' (S. 110: 1). Das ist das eröffnen des tores der einheit durch den absoluten *fanā'* und das versinken in die unio (*ǧam'*) durch das wesenhafte schauen und das hervortreten des lichtes der einheit. Der sieg, der hier (S. 48: 2) erwähnt wird, ist der mittlere, um welchen sich vier dinge gruppieren: die vergebung, die vollendung der gnade der attribute [die bekleidung mit göttlichen attributen], das schauen der vollkommenheit und majestät durch die vervollkommnung der stufe des herzens und viertens die leitung auf dem wege der wesenhaften einheit durch das wandeln in den [göttlichen] attributen, das zerreissen ihrer lichthüllen, die enthüllung des feinen gewölkes, so dass man bis zum *fanā'* des wahren seins gelangt und zu der mächtigen hilfe durch das sein, das gegeben wird, und dem göttlichen beistand, der nach dem *fanā'* gegeben wird.»[1] Es ist dies eine weiterentwicklung derselben anschauung, der wir schon oben begegneten: jedesmal wenn der mystiker zu einer höheren stufe aufsteigt, erscheint ihm die vorige stufe als unvollkommenheit, als sünde. Die erhöhung von der seelischen bis zur pneumatischen stufe und die dann folgende aufhebung der *talwīnāt* [das unstete wechseln der zustände, ihr gegensatz ist *tamkīn* 'festigkeit'] ist eben die sündenvergebung Gottes. Das sündenbewusstsein ist also lediglich die subjektive empfindung des menschen von der unvollkommenheit, von der er durch das mystische erlebnis stufenweise gereinigt wird. Es

[1] *Ibn al-'Arabī. Tafsīr* II, 247 f.

scheint mehr als zweifelhaft, ob nach der lehre *Ibn al-ʿArabī*'s der mensch in irgend einer weise verantwortlich sei für das was mit ihm geschieht, seitdem sein hinaufwandern auf der scala mystica begonnen ist. Wie er anfänglich sein dasein auf der seelischen stufe nicht selbst verschuldet hat, so hat er auch kaum einen anteil an der erlösung aus den banden des selbst, also im eigentlichen sinne weder sünde noch verdienst.

Die pausen des geistlichen lebens, das austrocknen der gefühle, die dürre des geistes, über die sich die mystiker immer so viel beklagen, sind jedenfalls nicht als sünden anzurechnen. Sie sind von Gott verordnet und gesandt. »Wenn dich *ǵafla* und viel schlaf nacheinander befallen, so grolle nicht und kümmere dich nicht darum! Wer ursachen neben Allah setzt, begeht *širk*. Sei mit Gott in seinem willen, nicht mit dir selbst in deinem willen. Doch soll man unbedingt um vergebung bitten.»[1] Wie oft haben sich die frommen an dem gedanken getröstet, dass das gefühl der gottverlassenheit doch nichts an der wirklichkeit ihres gnadenstandes zu ändern vermag, wie oft haben sie sich an die gewissheit geklammert, dass »quando tu putas te elongatum a me, saepe sum propinquior. Quando tu aestimas paene totum perditum, tunc saepe majus merendi instat lucrum!«[2] Aber immer wird dieser gedanke nur unter aufbietung aller kraft des glaubens, in höchster geistiger spannung festgehalten. Die paradoxale art dieses tröstenden glaubens bleibt dem frommen deutlich bewusst; mit furchtsamer freude schaut er in die bodenlosen tiefen der göttlichen gnade. Dem *Ibn al-ʿArabī* scheint aber die sache ganz selbstverständlich. Mit unglaublicher gemütsruhe kommt er über die schwierigkeit hinweg. Die bitte um vergebung wird fortwährend hoch geschätzt, aber nur als eine form der völligen hingabe an Gott.

Von einer wirklichen sünde kann nur auf der tiefsten seelischen stufe die rede sein. Sie besteht darin, dass die menschen in der entwicklung zur vollkommenheit durch das begehen von bösen taten ihre disposition (*istiʿdādāt*, für das gute, den samen des geistes) hindern, indem sich die aspekte der bösen taten in ihnen fixieren und die disposition vernichtet wird.[3]

Wir müssen uns vorstellen, dass der prophet diese stufen schon vor seiner berufung durchgelebt hat, denn von den prophe-

[1] *Ibn ʿImād*, JRAS. 1906, 816.
[2] De Imitatione Christi III, C. XXX, 3.
[3] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 167.

ten im allgemeinen heisst es: 'Nicht geziemt es einem propheten etwas zu unterschlagen', weil der *maqām* des prophetentums fern ist von allen gemeinheiten und weil die propheten vor dem allem geschützt sind, und weil es unmöglich ist, dass so etwas von ihnen kommen könnte, da sie ihrer menschlichen attribute entkleidet worden sind und geschützt sind vor allem einfluss der seele oder des Satan, in Gott bestehend und mit seinen attributen (*ṣifāt*) ausgerüstet.[1] Die völlige übereinstimmung mit den göttlichen eigenschaften muss also beim propheten als eine vollendete tatsache gedacht werden.

Die sünde des propheten in der angeführten bedeutung von wesen und eigenschaften vordem ist also jedenfalls etwas ganz anderes als was gewöhnlich unter diesem worte verstanden wird. In seinen *Futūḥāt al-Makkijja* erklärt *Ibn al-ʿArabī*, dass die in S. 48: 2 erwähnte sündenvergebung sowie jeglicher tadel, der im Koran an den propheten gerichtet wird, sich zwar formell auf ihn bezieht, tatsächlich aber anderen, vor allem seiner gemeinde gilt.[2] *Ibn al-ʿArabī* lehrt tatsächlich die absolute sündenfreihet des propheten. Einer reihe von den diesbezüglichen koranstellen hat er eine auslegung untergelegt, die die völlige unschuld Muhammeds beweisen soll. So hat die ehe mit *Zajnab* nur den zweck gehabt, dass der prophet die prüfung des ungerechten verdachts erfahren möge und mit der vollendeten barmherzigkeit gegen jeden, der ihn in verdacht gehabt hatte, bekleidet werde.[3] So hat es die weisheit Gottes gewollt, und der prophet hat sich nichts zu schulden kommen lassen. Auch die übrigen propheten hat *Ibn al-ʿArabī* in derselben weise verteidigt. Die worte (S. 12: 24): »Ihr gelüstete nach ihm und auch ihm gelüstete nach ihr. Hätte er nicht ein zeichen von seinem Herrn gesehen, dann . . . . scheinen andeuten zu wollen, das Joseph sich wenigstens der sünde der bösen begierde schuldig gezeigt habe. Der vers hat offenbar *Ibn al-ʿArabī* beunruhigt. Einmal traf er, nach eigener erzählung im kap. 367 seiner mekkanischen eröffnungen, auf einer nächtlichen reise in der geisterwelt mit Joseph zusammen und fragte ihn, wie es wohl möglich sei, die worte *hammat* und *hamma* in dieser weise zusammenzustellen; aus sprachlichen rücksichten könnte man ja schliessen, dass die bedeutung ein und dieselbe sein müsse. Der geist des propheten

[1] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 136 f. [2] *Jawāqīt* II, 16.
[2] Ib. II, 16.

belehrte ihn nun, dass die beiden wörter insofern die gemeinsame bedeutung hätten, dass sie beide die absicht des bezwingens ausdrücken. Das lüsterne weib aber dachte daran, wie sie ihn zwingen könne, ihr zu willen zu sein. Er, der prophet, aber dachte daran, wie er sie zwingen könne, ihre absicht aufzugeben.[1]

[1] *Jawāqīt* II, 14.

IV. Die person des propheten und die Sunna.

A. Koran und Sunna.

»Preis sei Allah . . . ., der sich selbst gepriesen hat mit dem Koran, den er hinabgesandt hat als einen 'freudenboten' und 'warner', einen 'einlader zu Allah mit seiner erlaubnis' und eine 'leuchtende lampe', einen führer zu der religion, die er für die menschen gut befunden hat, einen mächtigen, dessen weisung klar ist, einen beweis für seine einzigkeit, einen zuverlässigen führer (*muršid*) zur kenntnis seiner macht und allgewalt, einen beredsamen dolmetscher von den eigenschaften seiner majestät, seiner hoheit und seiner übergrossen macht, einen beweis für den gesandten, den er ausgesandt hat und ein zeichen für dessen wahrhaftigkeit. Mit diesen worten leitet *al-Bāqillānī* sein buch über den *'i'ǧāz* des Korans ein. 'O prophet, wir haben dich entsendet als einen zeugen, einen freudenboten und einen warner, einen einlader zu Allah mit seiner erlaubnis und eine leuchtende lampe', so wird Muhammed Sure 33: 44—45 angeredet; freudenbote ist ein epithet das im Koran nur vom propheten gebraucht wird, warner heisst 42 mal der prophet und nur einmal das buch. Wir sind wohl kaum zu der annahme berechtigt, dass *al-Bāqillānī* absichtlich die würdentitel des gesandten auf den Koran übertragen habe. Das ist nun einmal die eigentümliche lage im Islam, dass der bevollmächtigte sprecher des göttlichen willens eigentlich das heilige buch selbst ist. Oft genug will es scheinen, als ob der menschliche träger der offenbarung vor seiner botschaft ganz im schatten zu stehen komme. Der Koran wird zuweilen ganz wie die Thora, die tochter des Höchsten, als ein fast persönliches wesen verehrt. Die funktionen, die sonst der prophet zu erfüllen pflegt, die titel die ihm zukommen, können oft auch auf den Koran übertragen werden. Er wird als »der imam

der nachgebildet werden soll» bezeichnet;[1] 'Allah und dem gesandten zu gehorchen' bietet eine oft wiederholte koranische phrase; wohl im anschluss an diesen ausdruck erwartet eine zauberformel die beabsichtigte wirkung durch «den gehorsam gegen Allah und *al-fātiḥa al-šarīfa*».[2] Ja, selbst auf «dem geehrten platze», wo der gesandte allein unter allen geschöpfen, engel und propheten nicht ausgenommen, für seine verzweifelnde gemeinde mit seiner fürbitte eintreten darf, macht ihm das buch den rang streitig. «Leset den Koran, siehe er wird am tage der auferstehung als ein fürbitter für seine freunde kommen.» Es wird weiter geschildert, wie die beiden suren *al-Baqara* und *'Āl 'Imrān* kommen und wie weisse wolken ihre frommen leser bedecken.[3] Eine andere tradition sagt es gerade heraus: «Es gibt keinen fürbitter, der einen höheren rang bei Allah hat, als der Koran, weder prophet noch engel noch ein anderes wesen.»[4] Der prophet hat ausser dem auftrag die offenbarung zu empfangen nichts vor den gläubigen im voraus. «Wer den drittel des Korans liest, erlangt einen drittel von dem prophetentum; wer die hälfte liest, erlangt die hälfte; wer den ganzen Koran liest, erhält das ganze prophetentum, nur dass ihm die offenbarung nicht zu teil wird.»[5] Die leser des Korans werden selbst zu der stufe des prophetentums erhöht.

Im christentum hätte die frage, wer von den beiden höher stehe, Christus oder die schrift, überhaupt keinen sinn, denn in der schrift, die von dem kyrios zeugt, die von seinem geiste eingegeben ist, da ist er selbst anwesend: *ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.*[6] Im Islam muss man es aber ganz angemessen finden, dass der fromme sich die frage stelle, wer denn eigentlich die höhere bedeutung für den glauben habe, der prophet oder das buch, wer von ihnen *'afḍal* sei, wie die frage einfach lautet. Einem mālikitischen gelehrten wurde zur entscheidung die folgende frage vorgelegt: «Was ist eure ansicht von dem *tafḍīl* zwischen dem propheten und dem 'machtvollen Koran'? Urteilt ihr, dass einem von den beiden der vorrang zu geben

[1] *Ibn Tajmijja*, *Rasā'il* I, 20.
[2] *Nāzilī*, *Ḫazīnat al-'asrār* 124.
[3] *Muslim* I, 222 (*Kitāb al-ṣalāt*). Vgl. Aboda Zara fol. 4 b.: «Alle die gebote, welche die israeliten in dieser welt erfüllen, werden kommen und in jener welt für sie zeugnis ablegen».
[4] *'Iḥjā'* I, 244.
[5] *Al-Bāqillānī*, *Kitāb 'i'ǵāz al-Qur'ān* II, 52.
[6] Didache IV: 1 nach Harnack, Dogmengeschichte I, 372.

sei oder nicht?» Darauf wurde geantwortet: »Das sicherste ist, das vorwitzige grübeln (*ḫauḍ*) über eine solche frage zu unterlassen, denn es ist nicht überliefert worden, dass die vorgänger darüber gegrübelt haben, und es schadet nicht, wenn man dies nicht versteht. Zwar haben die späteren darnach geforscht. Einige geben dem Koran den vortritt und stützen sich dabei auf das prophetenwort: Jeder buchstaben ist besser als Muhammed und sein haus.[1] Dies wird nun damit zurückgewiesen, dass dieser *ḥadīṯ* nicht als unbestritten wahr gilt, so meinen *al-Kurdī* in seinem kommentar zu der *Burda* und andere gelehrte. Andere geben dem propheten den vorrang und stützen sich dabei auf das wort *Būṣīrī*'s in der *Burda* (v. 43): Wenn seine zeichen in grösse seiner würde entsprächen — dann würde die anrufung seines namens die dürren gebeine beleben. Dazu sagt *al-Ǧalāl al-Maḥallī*, dass die zeichen des propheten in grösse nicht gegen seinen rang aufkommen, auch wenn man zu ihnen den Koran zählt».[2] Unser muftī hatte gewiss guten grund, vor dem vorwitzigen grübeln über diese frage zu warnen. Denn einerseits: wie könnte man offen aussagen, dass der prophet höher stehe als das göttliche wort? Mag er «der beste aller geschöpfe» sein, das wort ist nicht erschaffen, es ist von ewigkeit her wie Gott selbst, und wird tatsächlich als ein teil des göttlichen wesens angesehen, wenn man auch meistens die hypostatischen ausdrücke vermeidet. Andererseits hatte aber zu der zeit, wo diese fetwa gegeben wurde, die volksfrömmigkeit schon längst ihre wahl zwischen den beiden konkurrierenden grössen getroffen, ihr urteil hatte sie in dem weitverbreiteten spruche ausgedrückt: Die geburtsnacht ist höher als die nacht *al-Qadr*.[3] Das zurückhalten des urteils, der *waqf*, war also hier das einzig mögliche.

Hätte Muhammed selbst den standpunkt, den er gegen die aufforderungen zum wunderwirken so hartnäckig behauptete: dass seine aufgabe nur in der vermittlung einer schriftlichen

[1] Zu den *ḥadīṯ*'en der *quṣṣāṣ* zählt *Ibn Tajmijja* den spruch: Ein vers vom Koran ist besser denn Muhammed und seine familie. Er bemerkt: Das wort Gottes ist unerschaffen und kann mit erschaffenen wesen nicht verglichen werden. *Rasā'il* II, 341.

[2] *Muḥammed 'Alīš*, *Fatḥ al-'alī* I, 10.

[3] Vgl. *Mawāhib* I, 159 f.: In der geburtsnacht erschien der prophet selbst, in der nacht *al-Qadr* wurde ihm eine gabe geschenkt. Die erste zieht ihre ehre von dem geehrten selbst, die zweite von der gabe, die ihm geschenkt wird. Die geburtsnacht hat also den vorrang.

offenbarung bestehe, konsequent durchführen können, hätte der Koran für die gemeinde die vollständige und unzweifelhafte leitung abgeben können, die er selbst zu sein vorgab, dann hätte auch die person Muhammeds keine höhere bedeutung für seine gemeinde gewonnen als etwa im judentum die propheten als verfasser der kanonischen schriften. Bekanntlich stehen in der jüdischen legende die schriftpropheten weit hinter Elias zurück, der keine schriftliche offenbarung hinterlassen hat. Indessen, Muhammad hat nicht seine fiktion aufrecht erhalten können; unzweifelhaft hat er satzungen erlassen, für die er gehorsam wie für göttliche gebote gefordert hat, obgleich sie nicht als koranoffenbarungen gegeben sind. Und die gemeinde hat ihrerseits bald gefunden, dass die feststellungen des Korans im weitesten umfange ein komplement nötig hatten. Es ist auch eben dieser bedarf, nicht die selbstverständliche rückwirkung der handlungsweise und der hinterlassenen worte des propheten, der das traditionelle supplement der offenbarung geschaffen hat. Es ist vom anfang an nicht ausschliesslich die praktik des propheten die sunna ist. »The very name 'beaten track' is clearly more suitable to general custom then to the precedents set by a single individual« sagt mit recht Margoliouth.[1] »Der gesandte Gottes«, sagte *'Umar* II, »und die leiter der gemeinde nach ihm haben eine sunna gestiftet: ihre befolgung ist fürwahrhalten des buches, gehorsam gegen Allah und eine kraft für seine religion. Niemand darf sie verändern oder vertauschen.«[2] Die sunna ist also der usus des propheten und seiner nachfolger, übrigens nicht nur der kalifen, sondern überhaupt der musterfrommen der ersten generation. Es ist auch den späteren theologen nicht entgangen, dass dieses älteste sunnaprinzip nicht mit der ehrfurcht, die man dem propheten schuldete, zu vereinigen war. *Mālik* forderte den usus als bestätigung jeder mündlichen sunnamitteilung, obwohl er freilich dabei vorausgesetzt haben soll, dass die leute von Medina ihren *'amal* angenommen hätten »von ihren vätern unter den *muhāǧirūn* und *'anṣār*, die dem *sajjid al-'abrār* nachfolgten«. *'Alī al-Qārī* findet diese stellung zum *ḥadīṯ* »wunderlich«, da *Mālik* doch die *ḥadīṯ*'e des propheten so hoch geehrt haben soll.[3]

[1] Early development of Mohammedanism 75.

[2] *Šifā'* II, 11.

[3] *Šarḥ 'alā-l-Šifā'* II, 75. *Šāfi'ī* sagt sogar, dass *Mālik* in ein paar fällen» dem gesandten Gottes widersprochen» habe; vgl. Goldziher, Muh. Stud. II, 215.

Wenn es in der ältesten zeit auch nicht als selbstverständlich galt, dass alle traditionellen satzungen göttlichen ursprungs seien,[1] so hat man doch gewiss vom anfang an die überzeugung gehegt, dass Muhammed auch andere göttliche kundgebungen empfangen habe, als die im Koran enthaltenen. *'Abdallāh b. Mas'ūd* soll die *Fātiḥa* und die beiden schutzsuren nicht als zum Koran gehörend betrachtet haben,[2] an ihrem göttlichen ursprung hat er natürlich nicht gezweifelt. Jedenfalls ist schon in den grossen traditionswerken der satz ganz durchgeführt, dass alles, was der prophet als sunna gestiftet hat, auf direkte göttliche mitteilung, auf offenbarung (*waḥj*) beruhe. Wenn eine entscheidung vom propheten gefordert wird, sieht man seine gesichtsfarbe wechseln oder den schweiss an seiner stirn hervorbrechen, indem die offenbarung auf ihn herabsteigt, oder auch weigert er sich zu antworten, bis die erforderliche offenbarung kommt. Zuweilen lehnt er eine geforderte entscheidung ganz ab, weil die taten der menschen doch schon auf der schicksalstafel verzeichnet sind.[3]

Demgemäss unterscheidet man zwei arten der offenbarung. So lehrte schon *al-Zuhrī*: »*Waḥj* ist was Allah einem propheten offenbart. Einiges davon befestigt er in seinem herzen, so dass er es hersagt und aufschreibt; das ist Allahs *kalām*. Das übrige aber ist solches, was er nicht hersagt und nicht aufschreibt, sondern er erzählt es (*juḥadditu bihi*) den menschen und macht ihnen klar, dass Allah ihm befohlen habe, es ihnen zu verkündigen.« Später wird sogar der ausdruck *kalām* Allahs vom prophetischen *ḥadīṯ* verwendet: »Der *kalām* Allahs, den er hinabgesandt hat, sagte *al-Ǵuwajnī*, ist von zweierlei art. Allah sagte zu Gabriel: Sage dem propheten, zu dem du entsendet bist, dass Allah ihm befehle: Tue dies oder das, erteile diesen oder jenen befehl! Gabriel vernahm den befehl, stieg zum propheten herab und brachte ihm das wort seines Herrn. Doch brauchte er dabei nicht dieselben worte, die er empfangen hatte. Ganz wie wenn ein könig einem, auf den er sich verlässt, befiehlt: Sage *fulān*: 'Der könig lässt dir sagen: Bemühe dich um deinen dienst, versammle die armee zum kampfe!' und der bote dann sagt: 'Achte nicht deinen dienst für gering, lass nicht die armee sich zerstreuen, sondern ermuntre sie zum kampfe!' so darf dies nicht

[1] Goldziher, Muhammedanische studien II, 20.
[2] *Al-'Iǵī* 201.
[3] *Buḫārī*, *Kit. al-nikāḥ*, bāb 8.

als lüge oder als ein mangel in der überbringung der botschaft angesehen werden.» Die koranische offenbarung wird dann mit der übergabe einer brieflichen mitteilung verglichen.[1] In diesem sinne nennt man den Koran das schweigende und den propheten das redende buch Gottes.[2]

Trotz dieser theorie, nach welcher die beiden erkenntnisquellen der orthodoxen religion gleichgestellt sein sollten als im gleichen masse auf göttliche inspiration beruhend, findet man, dass bis in die spätesten zeiten, eine gewisse rivalität zwischen Koran und sunna bestehen bleibt. Aus dem streit über die frage, ob der Koran durch die sunna abrogiert werden könne, ersieht man, dass es lange gedauert hat, bis die sunna als eine mit dem Koran völlig gleichgestellte autorität anerkannt worden ist. Denn wenn schon im zweiten jahrhundert *al-Šajbānī* erklärt hat, dass der Koran durch eine sunna, »die die gelehrten für wahr halten», abrogiert werden könne,[3] so hat die entgegengesetzte ansicht noch in *Šāfiʿī* einen verteidiger; er stützte sich dabei auf S. 16: 103. *Faḫr-al-dīn* weist seine meinung damit zurück, dass ja Gabriel mit der sunna wie mit den koranversen herabgestiegen ist.[4] Die frommen der strengen observanz, die oft ihren unwillen laut bekunden gegen die weltlich gesinnten traditionsgelehrten, die das wissen den weltleuten preisgeben »aus gelüst die welt zu gewinnen», wenden sich zuweilen gegen den *ḥadīṯ* überhaupt. So erklärte *al-Fuḍajl b. ʿIjāḍ* (gest. 187): »Wer die meinung des Korans versteht, braucht nicht *ḥadīṯ* zu schreiben.» Wenn einer seiner jünger ihn aufforderte *ḥadīṯ* vorzutragen, erwiderte er: »Wenn du dinare von mir fordertest, wäre dies mir leichter; wenn du, o irregeführter (*jā maftūn*), nach dem was du weisst handeltest, so hättest du eine aufgabe, die dir keine zeit zum hören des *ḥadīṯ*'s gewähren würde.»[5] Ein mann, der eine zeitlang das lesen des Korans wegen seiner beschäftigung mit dem *ḥadīṯ* vernachlässigt hatte, hörte im traume die drohung: Wer den Koran gelesen hat und doch den *ḥadīṯ* dem Koran vorgezogen hat, der wird gestraft. Bald darauf wurde er blind.[6]

Andererseits suchen die traditionalisten einzuschärfen, dass man die sunna nicht mit dem hinweis, dass der Koran für alles

[1] *Sujūṭī*, *Al-ʾItqān* I, 45.
[2] *Al-Nāzilī*, *Ḫazīnat al-ʾasrār* 61.
[3] Goldziher, Muham. studien II, 20.
[4] *Mafātīḥ* V, 520. [5] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 90.
[6] *Al-Nāzilī*, *Ḫazīnat al-ʾasrār* 4, nach *al Ġazālī*.

hinreicht zurücksetzen dürfe. Man lässt den propheten selbst seine missbilligung aussprechen über den feind der sunna, »zu dem der *ḥadīṯ* kommt, indem er an sein polster gelehnt dasitzt, und der dabei erwidert: Zwischen euch und uns ist das buch Gottes; was es erlaubt, halten wir für erlaubt, was es verbietet, halten wir für verboten. Siehe, sagte der prophet, was der gesandte verboten hat, ist wie das von Allah verbotene.»[1]

Eine differenz zwischen Koran und sunna, die uns hier mehr interessiert, ist indessen die tatsache, dass die sunna in ein weit innigeres verhältnis zur person des propheten gebracht wird als die schriftliche offenbarung. Muslimische theologen haben empfunden, dass das unpersönliche verhältnis des propheten zu der offenbarung, wenn man ihn nur als den unselbständigen vermittler der göttlichen kundgebungen betrachtet, mit seiner religiösen würde nicht vereinbar sei. So sagt *Māwardī:* »Allah hat den Koran herabgesandt. Dann hat er seinem gesandten die erklärung des finsteren und vieldeutigen gegeben, damit ihm nicht nur die kundgebung der botschaft obliege, sondern damit sie ihm in besonderer weise zugeteilt und anvertraut sei (*lijakūna lahu maʿa tablīġ al-risāla al-iḫtiṣāṣ bihi wa-manzilat al-tafwīḍ ʾilajhi*).» Diese beziehung zu der offenbarung hat ihre fortsetzung in der wirksamkeit der gelehrten, die durch selbständige forschung, durch *iǧtihād*, die vom propheten festgestellten prinzipien erschliessen.[2] Wir sind berechtigt, hier ein tastendes bestreben den bloss mechanischen inspirationsbegriff zu vertiefen, vorauszusetzen. Es ist nichts auffallendes, dass *Māwardī* in der sunna hauptsächlich eine erklärende weiterentwicklung des Korans sieht; es ist dies in der tat die gewöhnliche auffassung der muslimen, die sich allerdings mit dem tatbestand keineswegs deckt.[3]

Trotz der erwähnten theorie von dem offenbarungscharakter der sunnasatzungen denkt man sich also zunächst hinter der sunna die autorität des gesandten. Demgemäss ist gehorsam gegen die sunna eine pflicht oder sogar eine liebeserweisung gegen ihn und sichert im höchsten grade die erlangung der güter, die ihm zur belohnung seiner freunde besonders zustehen. Es sagte der prophet zu *ʾAnas b. Mālik:* »O mein sohn, wenn es dir möglich ist deinen tag zu verleben, ohne im herzen bitterkeit gegen jemand zu hegen, so tue es! Siehe es gehört zu meiner

[1] *Al-Tirmidī* II. 111.
[2] *Kitāb ʾadab al-dunjā wa-l-dīn* 73.
[3] Margoliouth, Mohammed 76.

sunna, und wer meine sunna wiederbelebt, der liebt mich, und wer mich liebt, der wird mit mir im paradiese sein.»[1] Und mit einer fast johanneisch anmutenden wendung heisst es einmal: »Wer mir nachfolgt (*iqtadā bī*), der ist von mir, und wer meine sunna nicht liebt, der ist nicht von mir.»[2] So ist auch die vernachlässigung der sunna gegenstand einer besonderen bestrafung von seiten des propheten. Der mensch, der seine pflichten versäumt, ist wie ein bankrottierter schuldner, von seinen gläubigern verfolgt: Allah fordert von ihm sein gebot, der gesandte seine sunna.[3] »Siehe, sagte der prophet, einige leute werden von meinem *bassin* [im paradiese] weggetrieben, wie man den verirrten maulesel wegscheucht. Ich rufe ihnen zu: Wollt ihr nicht herbei? Da wird gesagt: Sie haben deine sunna nach dir verändert. Da werde ich rufen: Weg, weg, weg mit euch!»[4] Das verfälschen des *ḥadīṯ*'s heisst den propheten zum lügner machen und zieht dem schuldigen dessen rache zu. »Mich belügen», sagte er, »ist nicht wie das belügen eines anderen.»[5] Als *Muḫtār* einen gelehrten aufforderte, eine tradition, die seine politischen bestrebungen stütze, zu liefern, antwortete dieser: Nicht vom propheten, aber von jedem beliebigen seiner genossen. Denn, wenn die autorität des propheten kräftiger ist, so ist es auch seine strafe.[6] Es galt als zeichen der frömmigkeit beim *ḥadīṯ*-erzählen den ernst des unternehmens durch religiöse furcht, demütiges benehmen, weinen u. s. w. zu bezeugen. Dies alles wird als ehrfurcht dem propheten gegenüber gemeint. Der schüler *Mālik*'s, *Muṣʿab b. ʿAbdallāh* (gest. 232), erzählt von seinem meister: »Wenn der gesandte Gottes in der anwesenheit *Mālik*'s genannt wurde, wechselte er die farbe, und er wand sich, bis es seinen genossen schwer wurde es anzusehen. Eines tages fragte man ihn darüber. Da sagte er: Hättet ihr gesehen, was ich gesehen habe, wahrlich ihr würdet es nicht missbilligen. Ich habe *Muḥammed b. al-Munkadir*, den herrn der koranleser, gesehen. Man konnte ihn kaum über einen *ḥadīṯ* fragen, ohne dass er zu weinen anfing, so dass uns seiner jammerte. Ich habe *Ǧaʿfar b. Muḥammed* (*al-Ṣādiq*) gesehen. Er war ein mann der gern scherzte und lachte, aber wenn der

---

[1] *Al-Tirmiḏī* II, 113. [2] *Šifāʾ* II, 9.
[3] *Ibn al-ʿArabī*, *Muḥāḍarat al-ʾabrār* I, 129.
[4] *Šifāʾ* II, 14.
[5] *Muslim* I, 5; *Buḫārī*, *Kit. al-ʿilm*, bāb 38.
[6] Amedroz, An unidentified M. S. by *Ibn al-Ǧauzī*, JRAS. 1906, 858.

prophet genannt wurde, erblasste er. Ich hörte ihn niemals einen *ḥadīṯ* von dem gesandten ausser im zustande der reinheit erzählen . . . . *'Abdalraḥmān b. al-Qāsim* (gest. 126) nannte einmal den namen des propheten: man sah, wie das blut aus seinen wangen wich, und die zunge wurde ihm trocken aus furcht vor ihm. Ich kam zu *'Āmir b. 'Abdallāh b. al-Zubajr*, und wenn der prophet in seiner anwesenheit genannt wurde, weinte er, bis die tränen ihm ausgingen. *Al-Zuhrī* war der fröhlichste und zugänglichste aller menschen; wenn aber der prophet genannt wurde, war es, als ob er dich nicht gekannt und du ihn nicht gekannt hättest. Ich kam zu *Ṣafwān b. Sulajm:* er war ein sehr gottergebener mann. Wenn er den propheten nannte, weinte er und hörte nicht auf zu weinen, bis die leute aufstanden und ihn verliessen.[1] Hat wirklich *Mālik*, der mit seinem königlichen selbstbewusstsein zu imponieren wusste und vor dessen pforte selbst der wali von Medina in bebender erwartung auf audienz harren musste, in dieser sentimentalen weise seine ehrfurcht vor dem gesandten bekundigt? Wir dürfen jedenfalls voraussetzen, dass er die grösste ehrfurcht vor der prophetischen tradition gefordert hat, und dass er die würde, die er für seine person beanspruchte, eben als verwalter des prophetischen wissens forderte. »Wenn einer in seiner anwesenheit äusserte: Der gesandte Gottes hat gesagt, unterbrach er seine rede und sagte: Siehe zu, dass du, was er gesagt hat, richtig wiedergebest.« Ein zeremoniell, ähnlich wie es die rabbiner bei ihrem lehrvortrag verwendeten, hat auch *Mālik* beim *ḥadīṯ*-erzählen angenommen; hier wird es als eine erweisung der ehrfurcht gegenüber dem urheber der tradition verstanden. Wenn *Mālik* den *fiqh* zu lehren beabsichtigte, setzte er sich so wie er war hin. Wenn er sich aber zum *ḥadīṯ*-erzählen setzen wollte, wusch er sich, zog neue kleider an, setzte einen neuen turban auf, nahm platz auf einen thron, mit demütigkeit, ehrfurcht und ernst. So lange der vortrag dauerte, wurde immerfort weihrauch gebrannt. Seine ehrfurcht vor dem *ḥadīṯ* trieb er so weit, dass er sich einmal von einem skorpion sechzehnmal während einer sitzung stechen liess. Er erblasste und wand sich in schmerzen, wollte aber die rede nicht abbrechen.[2] Geschichtlich ist diese schilderung nicht. Auf dem *kursī* sass *Mālik* auch sonst, wenn er seine lehrtätigkeit ausübte, sogar wenn

---

[1] *Šifā'* II, 36.
[2] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Muwaṭṭa'* I, 3.

er besuche empfing;[1] der stechende skorpion ist eine entlehnung aus der christlichen mönchslegende — von Pachomios wird erzählt, dass er sich eher von einem solchen stechen liess, als dass er sein gebet unterbräche.[2] Die geschichte belehrt uns indessen, wie der *'adab* beim *ḥadīṯ*-erzählen als erweisung der ehrfurcht dem propheten gegenüber galt.

Ein satz, den die selbstbewussten gelehrten gern anführen, um ihre ansprüche auf einfluss und achtung zu stützen und um den vorrang des gelehrten selbst vor dem frommen zu erweisen, ist die prophetische aussage: »Die gelehrten sind die erben des prophetentums» oder »die erben der propheten». Diese stolze schätzung der bedeutung des gelehrtenstandes berührt sich offenbar sehr eng mit der rabbinischen auffassung, nach welcher, »seit den tagen der tempelzerstörung, die prophetie von den propheten genommen und den weisen gegeben worden» sei.[3] Zwar stünde hier der weise sogar höher als der prophet.[4] Später wird diese ererbung des prophetentums wohl zuweilen gedeutet auf die allgemeine berufsaufgabe der gelehrten, durch selbständiges forschen das wissen zu erschliessen und es dann zu lehren. Der prophet gesellt sich lieber zu denen, die *al-fiqh* treiben, als zu der gesellschaft, die sich mit *ḏikr* beschäftigt, »denn», sagte er, »jene unterweisen die nichtwissenden, und ich bin auch gesandt die unwissenden zu belehren».[5] Aber ursprünglich sind es gewiss eben die lehrer der tradition, die sich den titel »erben des prophetentums» zugelegt haben, weil sie das prophetische erbe, den *ḥadīṯ* und die sunna, verwalten. Ein mann sah in einem gesichte den gesandten Gottes in seiner moschee sitzen. *Mālik* wurde vor ihn geführt, und der prophet füllte seinen schoss mit moschuskörnern und sagte: Streue sie in meiner gemeinde aus! Als dies dem *Mālik* erzählt wurde, weinte er und sagte: Das ist das wissen.[6] Die wahren stellvertreter des propheten sind nicht die kalifen, sondern die sunnalehrer. Gott, erbarme dich über meine *ḫulafā'*, bat der prophet. Man fragte ihn: Welche sind deine *ḫulafā'*? Er erwiderte: Diejenigen die meine *ḥadīṯ*'e erzählen und sie

---

[1] *Jāqūt* VI, 370.

[2] v. Wulf, Heilige und heiligenverehrung in den ersten christl. jahrhunderten, Leipzig 1910, 239.

[3] Baba Batra, fol. 12 a.

[4] Weber, Jüdische theologie 126.

[5] *Māwardī*, *Kitāb 'adab al-dunjā wa-l-dīn* 24.

[6] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Muwaṭṭa'* I, 5.

die menschen lehren.[1] Gewiss ist es in bewusster opposition gegen jene anmassung von seiten der traditionalisten, dass der oben erwähnte *ḥadīṯ*-feindliche *al-Fuḍajl b. ʿIjāḍ* erklärt: »Wer den Koran liest, wird am tage der auferstehung um dasselbe befragt werden wie die propheten: ob er die botschaft verkündigt habe; denn er ist ihr erbe.»[2] *Mālik* lehrte eben, dass die gelehrten am tage der auferstehung um dasselbe wie die propheten werden befragt werden.[3] Dem *ḥadīṯ*-erzähler soll man ehrfurcht erweisen wie dem gesandten Gottes selbst. Als *Hārūn al-Rašīd* den blinden *ʾAbū Muʿāwija* bewirtete und dabei in höchsteigener person wasser über seine hände goss, sagte dieser: »Gott lohne dich, fürst der gläubigen, du hast den gesandten Gottes geehrt. Ja, erwiderte der kalif, du hast wahr gesprochen, ich habe wasser über deine hände gegossen, weil du dich mit seinem *ḥadīṯ* beschäftigst.»[4] In der weiteren ausführung dieser ansprüche hat sich der gelehrtendünkel nichts versagt. Unzählige *ḥadīṯ*'e sollen die überlegenheit der doktoren über die einfachen frommen beweisen. Der fromme wird bei der auferstehung sogleich ins paradies gewiesen. Der gelehrte aber muss warten, damit er für die menschen fürbitte einlege,[5] wie es dem erben des propheten zukommt.

Es ist das erste zeichen der liebe zu Gott, dass man seinen *kalām* dem *kalām* der menschen vorzieht;[6] aber wie die liebe zum Koran ein zeichen der liebe zu Gott, so ist die liebe zu der sunna ein zeichen der liebe zum propheten.[7] Beim lesen des Korans unterhält sich der fromme mit seinem Gott; die grosse lieblichkeit des Korans wird man erst dann erfahren, wenn man ihn liest, wie wenn man ihn von Gott selbst hörte.[8] In derselben weise ist ihm das lesen der sunnabücher gleich einer vertraulichen unterhaltung mit dem propheten. »Wenn ich eine unterredung mit Gott wünsche, lese ich den Koran; da höre ich nicht auf, vertraulich mit ihm zu reden und er mit mir. Und wenn ich mich mit dem gesandten unterhalten will, nehme ich ein

[1] *Al-Ḏahabī*, *Mīzān al-iʿtidāl* I, 51; *Māwardī* 25: »diejenigen die meine sunna wiederbeleben und sie die menschen lehren».
[2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 90.
[3] Ib. I, 69.
[4] *Muḥammed Ǧassūs*, *Al-Fawāʾid al-ǧalīla* I, 4.
[5] *Māwardī* 65. [6] *ʾIḥjāʾ* IV, 300.
[7] So *Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī* in *Šifāʾ* II, 23.
[8] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 81.

buch des *ḥadīṯ*'s, und ebenso [kann ich mich unterhalten] mit wem ich will von den früheren und späteren.»[1] Selbst in ṣūfischen kreisen, wo man sich von der genauen befolgung der sunna emanzipiert hatte, meinte man vom studium der *ḥadīṯ*-mitteilungen doch einen religiösen gewinn ziehen zu müssen, weil es ja worte des propheten wären. Einmal, berichtet *Ibn al-Ḥāǧǧ*, trug ein angeblicher ṣūfī eine ungesetzliche lehre vor. Einer der anwesenden hielt ihm vor, dass der *ḥadīṯ* des propheten dies widerlege. »Der *ḥadīṯ* des propheten», erwiderte der ṣūfī, »den braucht man nur um der *baraka* willen (*'innamā jurādu li-l-tabarruk*); die šejḫe aber sind es, denen man nachfolgt.»[2]

Die tradition im Islam ist nicht, wie die logia Jesu, eine wirkliche geistige hinterlassenschaft des stifters der gemeinde; sie ist nicht einmal unter dem fortwirkenden einfluss der persönlichkeit Muhammeds entstanden. Den forderungen der geschichtlichen lage gehorchend, hat die gemeinde selbst diesen weg zur weiterentwicklung und erhaltung der religiösen grundsätze geschaffen. Hat man dabei anfangs die zu befolgende sunna auch nicht formell ausschliesslich an den propheten angeknüpft, so hat sich doch allmählich der religiöse konservatismus zu dem vermeintlichen quellpunkt der legitimen religion zurückgesucht. Noch in den kanonischen traditionswerken ist die aussage erhalten, dass, »wer eine gute sunna im Islam stiftet, dem werde ein lohn aufgeschrieben, gleich demjenigen aller derer, die nach ihr handeln».[3] Später würde man hier sagen müssen: »wer eine sunna wiederbelebt»: es ist nämlich der gesandte der die sunna gestiftet hat, alle verpflichtende tradition muss auf seine autorität zurückgehen. Auf diese weise gewinnt die person des propheten eine ungleich höhere bedeutung für die gemeinde. Die persönliche geltung, die der vermittler der schriftoffenbarung nicht gewinnen konnte, kommt im weitesten umfange dem mündigen, selbsttätigen urheber der sunna zu teil. Der theorie nach hätte er freilich auch bei der feststellung der sunna nur die von zeit zu zeit gegebenen befehle weitergeführt; oft hat er in erwartung der himmlischen direktive recht hilflos dagestanden. Die oben angeführten beispiele werden aber zur genüge gezeigt haben, dass das fromme bewusstsein die sunnasatzungen in eine weit innigere persönliche beziehung zum propheten gesetzt hat, als es aus der

[1] *Muḥāḍarat al-'abrār* I, 4. [2] *Ibn al-Ḥāǧǧ*, *Madḫal* II, 18.
[3] *Muslim* II, 306.

blossen vorstellung von dem vermittelnden botschafter erscheinen will. In den worten der *ḥadīṯ*'e vernimmt man seine stimme, hinter den sunnageboten steht seine autorität, für ihre erfüllung ist die seligkeit in seiner gesellschaft als lohn verheissen: von ihm» ist, wer seine sunna hält.» Besonders der letzte ausdruck mit seinem hauch von der mystik der innigsten persönlichen beziehungen zeigt uns, wohin man eigentlich strebt. In der tat verträgt die spätere auffassung von der stellung Muhammeds als urheber der sunna sogar einen vergleich mit der autorität der imame der šīʿa. Die imame besorgen in allen fragen des glaubens und des lebens die leitung ihrer getreuen. Zwar wird zuweilen vorausgesetzt, dass die imame ihr göttliches wissen einer fortwährenden offenbarung verdanken, die dann freilich im gegensatz zu der prophetischen nur im ablauschen einer inneren stimme oder im *'ilhām*,[1] inspiration, bestehe; aber allgemeiner begegnet man der vorstellung, dass die imame nicht erst eine offenbarung erwarten müssen. Ihr wissen ist ihnen durch mysteriöse übertragung, »vererben», auf einmal gegeben worden, und die tiefe ihres wissens wird niemals in ihrer gewöhnlichen lehrtätigkeit erschöpft. »Kein wissender stirbt, ohne dass jemand nach ihm bleibe, der sein wissen kennt. Das wissen, das zu Adam hinabgesandt wurde, ist nicht verloren gegangen, denn das wissen wird vererbt. . . . . Die menschen aber trinken aus der pfütze und verlassen den grossen fluss. Wer ist der grosse fluss? Es ist der gesandte Gottes und das wissen, das Gott ihm gegeben hat. Siehe Allah vereinigte in ihm die sunnas von Adam her. Was sind diese sunnas? Sie sind das gesammte wissen der propheten. Siehe der gesandte Gottes übergab das alles dem fürsten der gläubigen (*ʿAlī*).[2] Wie wir weiter oben schon ersehen haben, liess in der tat die spätere legende den propheten bei der himmelfahrt »das wissen der früheren und späteren erben», und weit mehr hat er dabei empfangen, als er seiner gemeinde mitteilen konnte. Es ist freilich eigentlich erst die mystik, die diese unislamische auffassung von der vermittlung des göttlichen wissens — wo an die stelle des engels, der göttliche befehle überbringt, die erleuchtung oder die mystische eingiessung der gnosis tritt — ganz übernommen hat. Wir sehen aber, dass sie schon innerhalb des traditionalismus vorbereitet ist.

[1] *Al-'imām alladī juḥaddaṯu fa-jasmaʿu wa-lā juʿājinu wa-lā jarā fī manāmihi*, *Kulīnī* fol. 49 b.

[2] Ibid. fol. 63 b.

Für das gläubige bewusstsein ist also tatsächlich der prophet selbst der urheber der sunnasatzungen und die autorität, die ihre geltung überwacht. Schon die technischen ausdrücke, die bei der anführung des zweifachen »text»-beweises verwendet werden, mussten dieser vorstellung vorschub leisten. Wie ein koranzitat mit der formel *qāla taʿālā*, so wird ein sunnawort mit *qāla al-rasūl* eingeführt. *Al-Ġazālī* führt den dreifachen beweis, *ʾājāt*, *ʾaḫbār* und *ʾāṯār*, mit dem er seine meinung zu stützen pflegt, folgenderweise ein: *qāla taʿālā*, *qāla al-rasūl*, *qāla fulān* von den frommen »vorgängern». Musste denn nicht unvermerkt die vorstellung entstehen, dass die sunnaworte das persönliche eigentum des propheten seien, in derselben weise wie die äusserungen *ʿAlī*'s oder des *Ḥasan al-Baṣrī* diesen zuzuschreiben sind? Der zaiditische theologe *al-Qāsim b. ʾIbrāhīm* (gest. 246) gibt als die dreifache wurzel seines systems an: *al-ʿaql*, *al-kitāb wa-l-rasūl*, d. h. die reine vernunft, den Koran und die sunna.[1] Die umfassende geltung, die der traditionalismus auf dem gebiete der wissenschaft und des lebens im Islam gewonnen hat, hat somit die persönliche bedeutung des propheten unerhört steigern müssen. Für die meisten wissenschaften ist er der begründer ihrer prinzipien geworden. Geschichte, genealogie, medizin und sogar die im Islam so hoch angesehene kalligraphie[2] hat er gefördert; ja selbst auf dem gebiete der philosophie, das dem ursprünglichen Islam so wenig geistesverwandt ist und wo die fremde herkunft so offen anerkannt wird, führt man den propheten als autorität ein. Kein geringerer als *al-Fārābī* hat die sprüche des propheten über logik gesammelt.[3]

Das bestreben, die autorität des propheten einer allzu engen abhängigkeit von der offenbarung zu entziehen, können wir auch beobachten in der behandlung der alten streitfrage, ob der prophet auch in religiösen dingen aus eigener überlegung entscheidungen getroffen habe. Die lehre, dass dem propheten ein freies *iǧtihād* in den fragen der religion zukommen müsse, ist keineswegs erst in späterer zeit entstanden. Schon bei *ʾAbū Dāwūd*[4] liest man den prophetenspruch: Ich urteile nach eigener ansicht in

[1] Strothmann, Der Islam 1911, 54.

[2] *Šifāʾ* I, 298; er hatte die kunst zu lesen und zu schreiben inne, durfte sie aber nicht ausüben, meint *Qāḍī ʿIjāḍ*.

[3] Horten, Das buch der ringsteine Fārābīs, Beiträge zur geschichte der philosophie des mittelalters V: 3, XXI.

[4] Nach *ʿAlī al-Qārī*, *Šarḥ ʿalā-l-Šifāʾ* II, 211.

solchen fragen, in denen ich keine offenbarung erhalten habe. Auch wo man den *ra'j* als ein neben dem Koran und der tradition berechtigtes prinzip des religiösen rechts keineswegs dulden wollte, hat man ihn für den propheten in anspruch genommen. *'Umar* hat gesagt: »Keiner von euch sage: Ich urteile nach dem, was mich Allah sehen lässt (vgl. S. 4: 106); denn dies hat er nur seinem propheten gegeben. Der *ra'j* bei unser einem ist aber nur vermutung und nicht wissen.»[1] Also wären auch die subjektiven entscheidungen des propheten auf untrügliches wissen gegründet. Den *ra'j* des propheten scheint man indessen meistens für solche fälle in anspruch zu nehmen, wo seine entscheidung nicht ganz das richtige getroffen hat, z. b. in der behandlung der gefangenen von Bedr, »der daheimsitzenden» (S. 9: 43) u. s. w.

Die entgegengesetzte ansicht, dass urteilen nach dem *ra'j* beim propheten nicht denkbar sei, berief sich auf S. 4: 106: 'Wahrlich, wir haben zu dir hinabgesandt das buch mit der wahrheit, damit du unter ihnen entscheidest nach dem, was Allah dir gezeigt (*'arāka*) hat.' *Ṭabarī* versteht diese stelle ganz anders als der oben angeführte spruch *'Umar*'s: »Was Allah dir gezeigt hat, das ist das buch, das wir zu dir hinabgesandt haben.» Diese erklärung wird gestützt durch die erzählung eines begebnisses, das die offenbarung dieses verses veranlasst haben soll. Ein mann, der gestohlen hatte und einen juden dieses verbrechens verdächtig zu machen wusste, hätte durch seinen betrug den propheten beinahe vermocht, den juden zu bestrafen, als eben die offenbarung dieses verses die sache aufklärte.[2] Das soll lehren, wie gefährlich es ist, selbst für einen propheten, nach eigener vermutung zu urteilen.

Der bekannte mu'tazilite *al-Ǧubbā'ī* sucht ebenfalls die unmöglichkeit des *'iǧtihād* beim propheten zu beweisen. *Iǧtihād* sei ja nur die befolgung einer vermutung (*ẓann*). Der prophet aber hatte die möglichkeit eine entscheidung aus voller gewissheit zu geben. Wie könne es ihm da zulässig sein einer vermutung zu folgen! Hätte es ihm frei gestanden aus *iǧtihād* zu urteilen, warum hat er denn so oft erst die offenbarung abwarten müssen? Widerspruch gegen den gesandten ist unglauben. Einer vermutung widersprechen kann aber unmöglich unglauben sein. Übrigens, wäre *iǧtihād* dem propheten, so wäre sie auch dem Gabriel möglich. In diesem falle wüssten wir also nicht, ob die gebote, die

---

[1] *Mafātīḥ* III, 455.

[2] *Ṭabarī*, *Tafsīr* V, 157 ff.

wir erfüllen, wirklich erlasse Allahs seien oder vielleicht nur dem *iǧtihād* Gabriels entstammen. Dagegen wendet *Faḫr al-dīn* ein: Wir geben nicht zu, dass es immer zulässig sei einem *iǧtihād* zu widersprechen. Wenn er von einem 'unfehlbaren' (*maʿṣūm*) herrührt, ist es nicht zulässig. Der *'iǧmāʿ* der gemeinde kann durch *iǧtihād* zustandegekommen sein, und doch darf man demselben nicht widersprechen. Der prophet aber ist eine grössere autorität. Weiter ist ja die selbständige erschliessung (*istinbāṭ*) der religiösen prinzipien die höchste stufe der gelehrten. Wäre *iǧtihād* nicht dem propheten möglich, würde er also einem gelehrten nachstehen. Denn, wenn auch der zugang zu der offenbarung eine noch höhere stufe bedeutet, so kann es ja doch eintreffen, dass die offenbarung ausbleibt. Die gelehrten sind die erben der propheten. Darum muss nun den propheten der *iǧtihād* zukommen, damit die gelehrten dies vorrecht von ihnen erben.[1] Also, weil der prophet vor irrtum geschützt ist, ist sein *iǧtihād* ebenso untrüglich wie die offenbarung. Derselben meinung ist auch *Qāḍī 'Ijāḍ:* Was der prophet aus eigener überlegung abgemacht hat, ist alles richtig und wahr.[2] Man sucht dies auch damit zu begründen, dass in dem Koran selbst (z. b. 53: 3) dem propheten eine solche kompetenz zugeschrieben wird. Die untrüglichkeit seiner subjektiven entscheidung gehört daher gleichsam zur kategorie der offenbarung (*kāna min qabīl al-waḥj*).[3] Wenn man demnach sogar von einer »sunna aus *iǧtihād*» sprechen kann, so lässt man dieselbe insofern der offenbarten sunna nachstehen, dass diese den Koran abrogieren könne, was in betreff der sunna aus *iǧtihād* nicht der fall sein soll.[4]

B. Der prophet als vorbild des sittlichen lebens.

Das wort sunna bedeutet in der islamischen theologie im allgemeinen »alles, was von dem gesandten herrührt, ausser dem Koran, sei es wort — in diesem falle wird es vom *ḥadīṯ* ge-

---

[1] *Mafātīḥ* VI, 182.

[2] *Šifā'* II, 108. Freilich gilt dies nicht von seinen ansichten in rein weltlichen fragen (befruchtung der palmbäume). »Was er aber als *iǧtihād* und *ra'j* in fragen des religiösen gesetzes geäussert hat, danach muss man unbedingt handeln.» *Al-Nawawī, Šarḥ ʿalā ṣaḥīḥ Muslim* IX, 213.

[3] *Al-Nīsābūrī, Ġarā'ib al-Qur'ān* XXVII, 27.

[4] *'Itqān* II, 21.

braucht — oder tat»;[1] wir möchten hinzufügen: alles, wofür der gesandte normative geltung hat beanspruchen sollen, oder was tatsächlich solche geltung erhalten hat. In diesem sinne, als erkenntnisquelle und norm der religion, haben wir oben die sunna im verhältnis zum Koran besprochen. Aber tatsächlich redet man zuweilen von der sunna in einer weiteren bedeutung: sie ist die handlungsweise des propheten besonders auf solchen gebieten, die nicht durch ein ausdrückliches gebot des Korans oder der tradition geregelt sind. Der sunna im ersteren sinne widersprechen ist unglauben; das innehalten dieser letzten sunna wird aber meistens als ein freiwilliges verdienstliches werk gerechnet. In diesem sinne werden wir uns jetzt mit dem »nachbilden der sunna des propheten», »dem nachfolgen seines lebens» oder »seiner eigenschaften» (*al-iqtidā' bi-sunnati-sīrati-'aḫlāqi-l-nabī*) beschäftigen.

Wenn, wie oben ausgeführt wurde, die feststellung der sunna als ein religiöses prinzip ursprünglich auf weiterer basis als allein der nachbildung von den taten des propheten geschehen ist, so sei damit nicht bestritten, dass schon unter den frommen der ersten generation als ein selbstverständliches ziel des religiösen strebens gegolten habe, dem gesandten Gottes in allem möglichst ähnlich zu werden, und dass solche bestrebungen ein hauptfaktor bei der entstehung des sunnabegriffes gebildet haben. Als denjenigen, der es in der nachfolge des propheten am weitesten brachte, bezeichnet uns die muslimische tradition *'Abdallāh b. Mas'ūd*. *'Abdallāh* pflegte, wie es scheint aus eigenem antrieb, als leibdiener des propheten aufzutreten, er trug dessen sandalen und zahnstocher und schritt mit seinem stabe vor ihm her; er hatte also gute gelegenheit die lebensweise seines herrn zu beobachten. »Wir baten *Ḥuḏajfa*», erzählt ein nachfolger, »zeige uns einen mann, der in benehmen und handlungsweise dem gesandten nahe kommt, damit wir von ihm lernen! Er sagte: »Ich weiss keinen, der in benehmen, handlungsweise und sitten dem propheten näher komme als *Ibn 'Umm 'Abd*, bis er hinter die mauer [seines hauses] verschwindet. Die noch lebenden von Muhammeds genossen wissen, dass er der nächste im einfluss bei Gott (*wasīla*) ist.[2] Aus den biographien der altvordern ersieht man, sagt *Qāḍī 'Ijāḍ*, dass sie dem propheten bis ins adiaphoristische (*al-mubāḥ*) und auch bis in den persönlichen geschmack (*šahawāt al-nafs*)[3] ge-

[1] *Muḥammed al-Fanārī*, *Fuṣūl al-badā'i'* II, 198.
[2] *Ibn Sa'd* III: 1, 109. [3] *Šifā'* II, 22.

folgt sind. Wir wissen, dass es sich für die frommen *salaf* durchaus nicht um adiaphora handelte. Selbst wir modernen sind der herrschaft der sitte auch in vielen stücken, die in ethischer hinsicht völlig belanglos sind, unterworfen; auf einer früheren stufe der gesellschaft regelt die sitte bis in die kleinsten einzelheiten jede wirksamkeit, überhaupt jedes gebiet des lebens, und die nichtbeachtung der sitte wird bekanntlich von seiten der gesellschaft meistens weit fühlbarer bestraft als durch das blosse peinliche aufsehenerregen oder die missbilligung altgesinnter leute. Es gilt dort, dass alles richtig geschehe, wer weiss, was es sonst für ungeheure folgen haben könnte. Es kann uns daher nicht wundern, dass die ältesten muslimen, wenn sie einmal mit der im Koran so oft besprochenen *sunnat al-'awwalīn* gebrochen hatten, dringend das bedürfnis empfanden, an eine neue geheiligte sitte anzuknüpfen. Der auffassung, die sie dabei geleitet hat, gibt ein ausspruch *'Abū Bekr*'s trefflich ausdruck: »Ich unterlasse nichts von dem, was der gesandte Gottes getan hat, denn ich fürchte, wenn ich es unterliesse, könnte ich irregehen.»[1] Das sicherste ist eher zu viel als zu wenig zu tun, denn wer weiss, was richtig und erlaubt ist, ausser dem propheten. Andere ethische hauptnormen, von denen man sein verhalten für alle fälle ableiten könnte, gibt es für diese ritualistische betrachtungsweise nicht.

Indessen zeigt es sich schon früh, dass neben der ritualistischen ängstlichkeit auch ein anderes motiv zum nachbilden getrieben hat. Einige fromme haben sich, indem sie die befolgung der sitte des propheten so weit als möglich trieben, anscheinend durch eine besondere anhänglichkeit an seine verehrte person hervortun wollen; sie beabsichtigen damit offenbar, eine ihnen persönlich zusagende überflüssige tat zu vollbringen. Nehmen wir einige beispiele aus dem nach den traditionssammlungen zu urteilen sehr wichtigen kapitel über das essen. »Ich sah», erzählt *Mālik b. 'Anas*, »wie der gesandte Gottes nach den kürbisschnittchen im kessel haschte, und seit dem tage höre ich nicht auf den kürbis zu lieben.»[2] *Al-Ḥasan b. 'Alī*, *Ibn 'Abbās* und *Ibn Ǵa'far* kamen eines tages zu *Salmā* (der hebamme *'Ibrāhīm*'s, des sohnes des propheten) und baten sie: Bereite uns eine speise von denen, die der prophet liebte und gut fand! Sie sagte (zu dem

---

[1] *Šifā'* II, 14 nach *'Abū Dāwūd*.
[2] *Al-Tirmiḏī*, *Šamā'il al-muṣṭafā* I, 214.

wortführer): Mein sohn, sie wird zu dieser zeit nicht schmecken. Sie aber erwiderten: Doch, bereite sie uns![1] Auch in späterer zeit, als sich doch eine ethische wertschätzung von den taten des propheten schon befestigt hatte, kam es vor, dass einige zeloten sich durch eine ins übertriebene gehende nachahmung des propheten selbst in den *šahawāt al-nafs* hervortun wollten. Ein scheussliches beispiel bietet die biographie des ṣūfīs *ʿAbdalǧaffār al-Qūṣī* (gest. um. 670). Als er einmal mit seinem sohne kürbis ass, sagte er: Der gesandte Gottes liebte den kürbis. Jener aber erwiderte: Er ist nichts als unrat. Da zog er sein schwert und schlug seinem sohne den kopf ab, »denn er setzte die ehre des gesetzgebers (*al-šāriʿ*) über seinen eigenen sohn».[2] Ein hanefitischer rechtsgelehrter des neunten jahrhunderts erzählt uns, dass »wenn gesagt wird: der gesandte Gottes liebte dies oder das, z. b. den kürbis, und wenn da ein mann sagt: Ich liebe ihn nicht, dann ist er zufolge einiger autoritäten ein ungläubiger; nach anderen nur wenn er es aus verachtung sagt».[3] Alles was überhaupt mit dem propheten im zusammenhang steht, müsse man lieben und bewundern, meinen die fanatiker. *Ibn Haǧar al-ʿAsqalānī* erklärte bei erwähnung der weissen haare, die auf dem kopfe des propheten zerstreut zu finden waren: Wer etwas an dem propheten nicht liebt (*kariha*), der ist ein ungläubiger.[4] Der wahrhaft gläubige durfte also nicht grollen, wenn seine haare ergrauten.

Auf die frage, in welchem umfange die direkte nachbildung der taten des propheten den gläubigen als pflicht obliege, lässt sich aus den traditionswerken keine bestimmte antwort ermitteln. Einstimmigkeit herrscht über die zulässigkeit einer handlung, die man beim propheten nachweisen kann, wenn sie nicht zum gebiete der ausdrücklich für ihn reservierten vorrechte gehört. Selbst durch ein argumentum e silentio darf man dies schliessen, wenn eine handlung in seiner anwesenheit ausgeführt worden ist und er daran nichts zu erinnern hatte.[5] Die pflichtmässige vorbildlichkeit scheint nur auf solche taten zu gehen, die zur erfüllung der rituellen gebote gehören: reinigung, fasten, gebet u. dgl. Über die überflüssigen werke der frömmigkeit, wie über die adiaphora, vermisst man bestimmte aussagen; da gibt es

[1] *Šamāʾil* I, 230. [2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 214 f.
[3] *Ibn Qāḍī Šamāwa, Ǧāmiʿ al-fuṣūlajn* II, 303.
[4] *Muḥammed Ǧassūs, al-Fawāʾid al-ǧalīla* 23.
[5] *Buḫārī, Kitāb al-iʿtiṣām*, bāb 25, 5.

spielraum für den eifer der sunnafanatiker, sich durch unbegrenzte erweiterung des pflichtmässigen hervorzutun.

Bei der fortgehenden abklärung des ritualismus innerhalb der traditionalistischen schulwissenschaft hat man indessen bald den versuch einer beantwortung jener frage unternehmen müssen. Dabei galt es zuerst festzustellen, welche handlungen von der gemeinde nachgebildet werden sollen und welche ausschliesslich dem propheten zukommen. Dabei sollen *al-Šāfiʿī*, *Al-Ǧurǧānī* von den malikiten und die ganze muʿtazila gelehrt haben, dass wo nicht ein bestimmter beweis für die ausschliessliche zugehörigkeit einer handlung zum propheten selbst vorliege, da müsse sie nachgebildet werden, denn »die nachbildung ist prinzip» (*al-ʾaṣl al-iqtidāʾ*). Andere wieder, voran die ʾašʿariten, meinen, dass umgekehrt nur wenn der beweis vorliege, dass die handlung dem propheten und der gemeinde gemeinsam sein soll, man sie nachbilden müsse.[1]

Wie verhält sich nun aber diese nachbildung zum religiösen gesetz? In dieser beziehung sind nämlich die handlungen geboten (*farḍ*), wenn sie befohlen werden mit bestimmter erklärung, dass sie nicht unterlassen werden dürfen; verdienstlich (*mandūb*), wenn sie gefordert werden, indem aber unentschieden bleibt, ob ihre unterlassung gestattet ist oder nicht; verboten (*ḥarām*), wenn ihre unterlassung geboten ist und gleichzeitig entschieden gesagt ist, dass ihr tun nicht gestattet ist; missbilligt (*makrūh*), wo unentschieden bleibt, ob ihr tun gestattet ist oder nicht. Ist ihr tun oder lassen gleich gestattet im gesetz, sind sie frei (*mubāḥ*).[2] Nach *Qāḍī ʿIjāḍ* wäre es die ansicht vieler šāfiʿiten[3] und der meisten malikiten und iraqenser, dass es absolut pflichtgemäss sei dem propheten nachzubilden, auch im betreff ethisch indifferenter handlungen und ohne dass eine bestimmung vom propheten selbst, dass die handlung vorbildlich sei, erforderlich wäre. Die meisten šāfiʿiten lehren, dass die nachbildung verdienstlich, andere sogar dass sie frei ist. Die anhänger der absoluten pflichtmässigkeit haben sich auf verschiedene koranstellen (wie 59: 7, 33: 21, 3: 29) gestützt. Weiter sei es die beste

[1] *Al-Fanārī*, *Fuṣūl al-badāʾiʿ* II, 199.

[2] *Muḥ. b. ʾAḥmed Majjāra*, *al-Durr al-ṯamīn* 64.

[3] *Qasṭallānī*, der šāfiʿite war, lehrt, dass der *iqtidāʾ* pflichtmässig (*wāǧib*) sei, wo kein beweis vorliege, dass die betreffende handlung nur dem propheten zukomme oder nur verdienstlich sei. *ʾIršād al-sārī* X, 313.

sicherheit gegen jede sünde, die nachbildung als pflichtmässig anzusehen.[1]

Auch auf anderen wegen sucht man die gesetzliche stellung des *iqtidā'* klarzulegen. Eine handlung, die nicht beweislich pflichtmässig ist, nennt man *sunna mu'akkada*, befestigte sunna, wenn der prophet sie in anwesenheit vieler menschen ausgeübt hat. Sie darf nicht unterlassen werden, wenn auch ihre unterlassung nicht als sünde angerechnet wird. Wo es unklar ist, ob sie wirklich öffentlich und wiederholt ausgeführt worden ist, heisst sie *nāfila*, opus superrogatorium; oder führt man unter dem gemeinsamen titel des verdienstlichen die vier stufen der befestigten sunna, der erleichterten sunna, des dringend erwünschten (*raǧība*) und des superrogatorischen (*nāfila*) an, die sich nur durch den verschiedenen lohn unterscheiden sollen, der ihrer befolgung zugesprochen ist.[2]

Die bunte verschiedenheit der meinungen zeigt, wie wenig der traditionalismus in dieser frage zur klarheit gelangt ist. Selbstverständlich hat sich die lehre von der absoluten pflichtmässigkeit in der praxis noch viel weniger als in der theorie durchsetzen können. Bei dem riesigen anwuchs des überlieferten stoffes haben nicht einmal die ehrlichsten eiferer von all den endlosen verzweigungen des »pfades des propheten» bescheid wissen können. Es hat bei zufällig erwählten einzelheiten bleiben müssen.[3] Indessen hat man, je mehr die ausscheidung des sittlichen von dem ritualistischen sich vollzog, statt der oben angeführten formellen unterscheidungen, durch eine rein ethische wertung den umfang der vorbildlichen taten zu begrenzen gesucht. Das wird sich weiter zeigen in der entwicklung des charakterbildes des propheten, wie es auf dem grunde wechselnder ethischer anschauungen gezeichnet worden ist.

Das **charakterbild des propheten,** wie wir es in den muslimischen quellen, selbst in den ältesten traditionswerken besitzen, gehört mit recht der geschichte der religiösen entwicklung; für die historische schilderung der persönlichkeit Muhammeds besitzt es höchstens einen sehr problematischen wert. Gewiss dürfte in den erzählungen, mit denen die darsteller der moralischen vollkommenheit des propheten ihr thema zu illustrieren pflegen, auch hier und da wirklich geschichtliches zu finden sein. Wir be-

[1] *Fuṣūl al-badā'i'* II, 200. [2] *Al-durr al-ṯamīn* 67 ff.
[3] Goldziher, Muhammedanische studien II, 21.

sitzen aber kein untrügliches criterium veri et falsi, und für einen modernen biographen Muhammeds wird es zuletzt auf seinen geschmack oder auf seine voreingenommenheit für oder gegen den helden ankommen, was von diesem material er für seine schilderung verwenden will.

Dass die oft äusserst ins einzelne gehenden notizen über das verhalten des propheten auf solchen lebensgebieten, die nach muslimischer auffassung ganz oder teilweise unter rituelle regelung fallen, nur als illustrationen zu den über diese fragen geführten kämpfen zu verstehen sind, geht schon daraus hervor, dass hier in unzähligen fällen behauptung schroff gegen behauptung steht. Für unsere auffassung von dem ethos des propheten mag es nun ziemlich gleichgültig sein zu wissen, ob er die haare gefärbt oder nicht, oder ob er seinen siegelring nur zum siegeln brauchte, oder ob er ihn wirklich anzustecken pflegte, und ob man sich also für das tragen von schmuckgegenständen auf sein beispiel berufen dürfe. Schlimmer ist es, dass die dinge auch im betreff rein moralischer eigenschaften nicht besser zu stehen scheinen. Bei *Ḫajbar* wollte eine jüdin den propheten ums leben bringen durch ein vergiftetes schaf, womit sie ihn bewirtete. Man führt nun als beispiel seiner grossmut und feindesliebe an, dass er ihr verzieh, als sie ihre, freilich sehr triftigen beweggründe zu dieser untat offen gestand.[1] Nach anderen berichten[2] hat er sie aber töten lassen. Was ist hier die wahrheit? Es könnte ja selbstverständlich scheinen, dass spätere biographen jene grausamkeit beseitigt haben, um den charakter des propheten in ein schöneres licht zu stellen. Indessen lesen wir schon bei *Ibn Hišām*,[3] dass sie nicht bestraft wurde. Nach *Wāqidī* gebe es darüber verschiedene nachrichten,[4] seine eigene ansicht sei jedoch, dass sie getötet wurde.[5] Wenn man ein buch wie *al-Ṣārim* des *Ibn Tajmijja* liest, der alle grausamkeiten, die Muhammed um seine beleidigte ehre zu rächen begangen hat, sorgfältig verzeichnet, um den beweis zu liefern für die sträflichkeit jeder beleidigung des propheten, besonders von seiten der *ḏimmijjūn*, sieht man, dass es auch ein interesse für die gemeinde geben könne, den propheten möglichst hart vorgehen zu lassen. Eine prinzipielle verwendung der erzählung als norm für das verhalten gegen die

[1] *ʾIḥjāʾ* II, 319.
[2] *Ibn Saʿd* I: 1, 114.
[3] BH. II, 164; so auch bei *ʾAbū Dāwūd*, *Mawāhib* II, 277.
[4] *Wāqidī* 280.
[5] *Zarqānī*, *Šarḥ ʿalā-l-Mawāhib* II, 279.

ḏimmijjūn findet man tatsächlich bei *Buḫārī*,[1] freilich wie es scheint in der milderen richtung. Man sieht, wie kompliziert die dinge hier stehen und wie problematisch der historische wert traditioneller nachrichten immer ist.[2]

Oder, um ein zweites beispiel herauszugreifen: eine eigenschaft, die für unsre auffassung das gepräge individueller eigenart zu zeigen scheint, ist die schamhaftigkeit (*ḥajā'*), die in den aufzählungen von den tugenden Muhammeds niemals vermisst wird. Eine nervöse schüchternheit würde ja zum erregten temperament des psychopathischen visionärs, wie man sich zuweilen noch den propheten des Islam vorzustellen liebt, sehr gut passen. In der tat scheint Muhammed an einer solchen schüchternheit gelitten zu haben. Es fällt ihm überhaupt schwer, den menschen offen entgegenzutreten. Beleidigungen, die ihn treffen, nimmt er für den augenblick geduldig hin, aber die verbissenen qualen seines verletzten stolzes treiben ihn zu geheimer rache, wobei er es besonders liebt, andere vorzuschieben. Gegen die unverschämtheit und zudringlichkeit der ungeschlachten beduinen steht er meistens ganz wehrlos, bis der gefürchtete *'Umar* die frechen rauh anherrscht und achtung vor dem gesandten Gottes gebietet. Zu hause hunzen ihn seine frauen so respektlos, dass *'Umar* wieder in vollem zorn einzugreifen genötigt ist.[3] Die köstliche geschichte, wie *'Ā'iša* den propheten tadelt, weil er sich zuerst sehr ungünstig über einen zu besuch kommenden auslässt, um ihn im nächsten augenblick mit ausgesuchter freundlichkeit zu empfangen,[4] muss offenbar nach dem leben gezeichnet sein. Als einst ein mann in seiner anwesenheit *'Abū Bekr* schmähte, schwieg der prophet, und als *'Abū Bekr* sich zu verteidigen anfing, entfernte er sich. Er brachte später als entschuldigung für diese feigheit vor, dass der engel sogleich den lästerer widerlegt hätte.[5] Es sind indessen keineswegs solche beobachtungen die die panegyristen zum aufnehmen dieser eigenschaft in ihre

[1] *Kit. al-ǧizja*, bāb 7.

[2] Eine andere geschichte, wo in unsren quellen verzeihung und strafe in derselben weise gegen einander stehen, ist die von dem beduinen, der Muhammed einst während des schlafes töten wollte. Nach den ältesten berichten (*Buḫārī*, *Kit. al-maġāzī*, bāb 31 und *Muslim*, *Kit. al-faḍā'il* II, 205) liess Muhammed ihn unbestraft; nach späteren quellen wurde er zwar nicht vom propheten selbst, aber unmittelbar durch ein gottesgericht getötet (*Ṭabarī*, *Tafsīr* VI, 175, *Šifā'* I, 290 f.).

[3] *Ibn Sa'd* VIII, 131 ff. [4] *Muwaṭṭa'* IV, 89.

[5] *Ibn Tajmijja*, *al-Ṣārim al-maslūl* 203.

tugendkataloge bewegt haben. Schon in dem *Muwaṭṭa'*[1] wird der *ḥajā'*, gewiss in bewusstem gegensatz zu dem altarabischen *muruwwa*-ideal, als »den charakter des Islam» gepriesen, und zwar ohne dass der schamhaftigkeit des propheten erwähnung geschieht. Wir werden an die anschauung des Talmuds erinnert: »Schamhaftigkeit ist ein schönes zeichen am menschen. Wer sich schämt, wird nicht so schnell sündigen; wer aber keine schamhaftigkeit im antlitz zeigt, dessen väter haben sicherlich nicht am berge Sinai gestanden.»[2] Wie der echte israelit, so soll sich also auch der wahre muslim durch seine schamhaftigkeit auszeichnen. Als besonders wertvoll in ethischer hinsicht wird sogar das physische schamgefühl geachtet. Der fromme soll sich, nicht einmal wenn er allein ist, nackt ausziehen »aus schamhaftigkeit vor Allah». *'Uṯmān* wusch sich nur in einem dunklen zimmer.[3] *Mālik* ging nur einmal alle drei tage auf die latrinen, und doch schämte er sich vor Allah über sein vieles laufen dorthin und verhüllte sein haupt mit dem mantel.[4] *'Aḥmed Ibn Ḥanbal* ging nicht nackt ins bad.[5] Als ethische eigenschaft wird der *ḥajā'* von theologischen wie profanen sittenlehrern gleich hoch gepriesen.[6] Die hochschätzung der schamhaftigkeit ist überhaupt für die orientalische auffassung von anstand und edler sitte kennzeichnend. Wünscht sich die frau der nordischen saga »ein knäblein mit stechenden augen», so ist nach der arabischen erziehungslehre »das erste zeichen der edelheit an dem knaben, dass er verschämt ist, den blick senkt, nicht ein dreistes gesicht zeigt und nicht seine augen auf dich richtet».[7] Der *ḥajā'* ist aber in demselben masse eine zierde für den erwachsenen, und er wird als die erste unter den tugenden der σωφροσύνη (*'iffa*) angeführt.

Handelt es sich hier also um eine in der islamischen ethik als besonders wertvoll geschätzte eigenschaft, die sich ja selbstverständlich auch bei dem propheten findet, so wird es uns wohl

---

[1] *Muwaṭṭa'* IV, 92.

[2] *Nedarīm* fol. 20 a. [3] *Nawādir al-'uṣūl* 145.

[4] *Zarqānī*, *Sarḥ 'alā-l-Muwaṭṭa'* I, 2.

[5] *Šifā'* II, 13. In derselben weise wird sie den heiligen der mönchslegende nachgerühmt. Als der heil. Amun einst über einen fluss schwimmen sollte, schämte er sich, auch als er seinen kameraden fortgeschickt hatte, so sehr vor seinem spiegelbilde im wasser, dass er es nicht über sich vermochte, sich zu entkleiden. Reitzenstein, Historia Monachorum (Forsch. zur rel. und lit. des alten u. neuen test. N. F. VII, Göttingen 1916) 24.

[6] *Māwardī*, *Kitāb 'adab al-dunjā wa-l-dīn* 230—33.

[7] *Ibn Miskawajh*, *Tahḏīb al-'aḫlāq* 23.

schwer, den schilderungen seines charakters in den einzelheiten über seinen *ḥajā'* ein allzu unbegrenztes vertrauen zu schenken. Geschichtlich konkret mögen uns viele von ihren kleinen notizen scheinen. Das traditionelle material, das ihnen zur verfügung stand, ist aber sicher so überaus reich gewesen, dass sich ohne schwierigkeit beinahe alles beliebige daraus belegen liess.

Das erste uns bekannte werk über die sittliche vollkommenheit des propheten ist die *Šamā'il al-Muṣṭafā*, das von keinem geringeren als dem verfasser des *Ǧāmi' al-sunan 'Abū 'Īsā Muḥammed al-Tirmiḏī* (gest. 279/892) herrührt. Hier werden die sitten und charaktereigenschaften des propheten, so wie sie den gläubigen zur nachbildung empfohlen werden, dargestellt. Das unvermögen, zwischen ritualistischer observanz und sittlichem handeln zu unterscheiden, führt es mit sich, dass der weit grössere teil des werkes mit notizen über kleidung, essen, gebrauch von kosmetischen mitteln u. dgl. ausgefüllt wird. Es ist daher begreiflich, dass ein abendländischer forscher[1] den inhalt des buches als eine darstellung von »la physionomie et les qualités extérieures de la personne de Mahomet» hat charakterisieren können. Indessen fehlen keineswegs die inneren, sittlichen eigenschaften, und dass es die absicht des verfassers gewesen ist, den propheten als das sittliche ideal zu schildern, dafür spricht auch, dass wir in seinem werke die *ḫaṣā'iṣ* und *ḥuqūq*, d. h. die besonderen vorrechte und sonstigen hohen prärogative des propheten, gänzlich vermissen. Der genannte verfasser hat also auch keine prophetologie wie die werke von *'Abū Nu'ajm* oder *Qāḍī 'Iyāḍ* liefern wollen. Einige mitteilungen aus dem inhalt dürften hier von interesse sein.

Die personalbeschreibung des propheten schildert ihn als den typus der vollendeten männlichen schönheit; individuelle züge, die uns eine vorstellung von seinem wirklichen aussehen ermöglichten, fehlen trotz aller ermüdenden umständlichkeit der beschreibung gänzlich.[2] Ganz ähnliche schilderungen von dem aussehen Buddhas sind uns aus dem späteren buddhismus bekannt;[3] eine verwandte erscheinung im christentum ist der Lentulusbrief, nach dessen anweisungen das bild Jesu nicht selten gemalt worden ist. Wie das antike Christusbild in seiner jugend-

[1] Huart, La litterature arabe 220.

[2] Die einzelheiten bei *Šamā'il* I, 6—68; BH. I, 198; *Muwaṭṭa'* IV, 112; *Šifā'* I, 50 ff. u. s. w.

[3] Vgl. Pischel, Leben und lehre des Buddha 93.

lichen schönheit, wie die gestalt Buddhas in blendender pracht von blüten und edelgestein, wie die holdseligen madonnas der mittelalterlichen legende in gold und himmelblau, so zeugt auch das bild, das sich die muslimen von ihrem propheten gezeichnet haben, von dem bedürfnis, die geistige hoheit in der schönheit der körperlichen hülle verklärt zu sehen. »Niemals sah ich einen schöneren als den gesandten Gottes; es war, als ob die sonne von seinem angesicht strahle.»[1] Seine haare reichten bis an die ohren. Die heidnischen araber trugen sie gescheitelt, die schriftvölker liessen sie frei wallen. Der prophet, der es liebte, ihnen in solchen dingen zu folgen, betreffs welcher er keinen befehl erhalten hatte, hat es anfangs auch so getan; später scheitelte er die haare.[2] Er gebrauchte viel pomade, flocht und kämmte fleissig seinen bart. Er färbte das haar ein wenig an den schläfen, denn er hatte vierzehn bis zwanzig graue haare.[3]

Den gebrauch von kohl hat er gebilligt; er hatte stets eine büchse davon bei sich und bestrich damit täglich jedes auge dreimal, bevor er sich schlafen legte.[4] Weisse kleider fand er besonders schön. »In weiss sollt ihr gekleidet sein während des lebens, eure toten sollen ins weisse leichentuch gehüllet werden.»[5] Wohlgerüche hat er geliebt. Für den mann ziemen sich die schönheitsmittel, deren geruch hervortritt, deren farbe aber nicht gesehen wird; für die frau das umgekehrte.[6] Er redete nicht zu schnell, sondern deutlich, damit man seine rede verstehe. »Er war mit der sorge vertraut, viel in gedanken versunken, hatte wenig ruhe, schwieg lange und redete nicht ohne anlass, begann und endete seine rede mit der *basmala*. Seine rede war kernig, weder weitschweifig noch zu kurz. Er war nicht ungeschlacht, aber auch nicht tändelnd oder verächtlich. Er ehrte jede gnadenerweisung Gottes, auch wenn sie gering war, niemals tadelte er etwas daran. Speise oder trank hat er doch weder gelobt noch getadelt. Die welt und was ihrer ist konnte nie seinen zorn erregen; wurde sein recht verletzt, hat er sich

[1] *Šamā'il* I, 162. [2] Ib. I, 68—69.

[3] Ib. I, 76—84. Darüber herrscht indessen streit. Nach einigen autoritäten hat er die haare nicht gefärbt. Die frage war sehr wichtig; *Ibn Sa'd* vergisst es nicht von den gewohnheiten der genossen in dieser hinsicht, auskunft zu geben.

[4] Ib. I, 91.

[5] Ib. I, 106. Weisse kleider zu tragen war bekanntlich ein wichtiges gebot der mandäischen religion; Brandt, Die mandäische religion 91.

[6] *Šamā'il* I, 9.

nicht gerächt. Wenn er jemandem einen platz anwies, deutete er mit der ganzen hand; wenn er erstaunt wurde, drehte er die fläche seiner hand nach oben; wenn er erzählte, gestikulierte er und schlug mit der fläche der rechten gegen den daumen der linken. Wenn er zornig wurde, ging er seines weges oder wandte das gesicht ab; wenn er sich freute, senkte er den blick. Er lachte nicht laut, sondern lächelte, wobei er zähne so weiss wie hagelkörner sehen liess».[1] Wenn er sich zur unterhaltung hinsetzte, zeigte er ein gleich edles benehmen. »Er hat sich nicht gesetzt, noch ist er aufgestanden, ohne den namen Gottes zu nennen. Er setzte sich dahin, wo es die ordnung fügte, wenn er zu einer gesellschaft hintrat. Jedem der anwesenden erwies er die gebührende ehre. Keiner, der mit ihm sass, konnte glauben, dass irgend einer in der gesellschaft dem propheten mehr wert sei als eben er selbst. Wenn jemand mit ihm redete, hörte er ihn geduldig an, bis der redende sich selbst abwandte. Wer mit einer bitte kam, wurde nicht abgefertigt, ehe sie ihm erfüllt war, oder ohne dass er wenigstens ein freundliches wort erhalten hatte. Seine freundlichkeit und grossmut umfasste alle; er war wie ein vater für seine genossen. In seiner gesellschaft herrschten wissen, schamhaftigkeit, geduld, sicherheit; kein lautes gespräch wurde geführt, die abwesenden wurden nicht verleumdet, ihre fehler nicht verbreitet.»[2]

Ganz besonders hat die asketische frömmigkeit ihre spuren in der zeichnung des prophetenbildes abgesetzt. Es scheint, dass es vorwiegend die alten *zuhhād* seien, wie später die mystiker, die die verehrung des propheten gepflogen haben. Es fehlen freilich nicht ganz die züge der entgegengesetzten richtung, die die vorzüge der goldenen mitte zu preisen und die gefahren der übertriebenen askese hervorzuheben pflegt, sie sind aber hier weniger als in den traditionswerken bemerkbar. »Ihr», sagte *al-Nuʿmān b. Bašīr*, »esset und trinket, was ihr wollt. Ich habe aber euren propheten gesehen, er hatte kaum schlechte datteln, um seinen bauch zu füllen.»[3] Sein polster war aus gegerbtem leder mit palmenfasern gefüllt. Er pflegte es doppelt zu falten. Als man es einmal in vier falten gelegt hatte, beklagte sich der prophet am morgen, dass dessen weichheit sein nächtliches gebet gestört habe.[4] In seinen frömmigkeitsübungen zeigte er einen schonungslosen eifer. In folgender weise beschreibt *Ḥuḏajfa* sein

[1] *Šamāʾil* II, 15—20.
[2] Ib. II, 166.
[3] Ib. I, 110.
[4] Ib. I, 146.

nächtliches gebet: Wenn er zu beten anfing, sprach er: Gross ist Allah, sein ist das reich, die macht, die erhabenheit, die herrlichkeit. Dann rezitierte er (stehend) die Sure *al-Baqara*. Dann kniete er nieder, eben so lange wie er gestanden hatte, und rief: Preis sei meinem Herrn, dem Grossen! Dann erhob er sich und blieb eine gleich lange zeit stehen, indem er sagte: Preis sei meinem Herrn, preis sei meinem Herrn! Dann fiel er auf sein gesicht nieder und lag eben so lange in prostration. In dieser weise rezitierte und betete er die vier folgenden suren hindurch.[1] Er betete so lange stehend, dass selbst *ʿAbdallāh b. Masʿūd*, der es eine nacht mitmachen sollte, der lust sich zu setzen kaum widerstehen konnte.[2] Man darf aber nicht verschweigen, dass es nach anderen autoritäten speisen gegeben hat, die der prophet lieber genoss als schlechte datteln. Wenn man ihm fleisch auftrug, nahm er die keule für sich und nagte daran mit den zähnen.[3] Und um solche fromme zu trösten, die für die akoimetischen übungen wenig begabung fühlten, erzählt man, dass er auch sitzend rezitierte. Der prophet musste ja allen alles sein, damit die möglichkeit ihm nachzufolgen auch den schwachen im glauben offen stehe. Unbefangen erklärt auch eine tradition: »Er fastete zuweilen so lange, dass wir glaubten, diesen monat würde er das fasten nicht brechen. Er unterliess andererseits zuweilen ganz zu fasten, so dass wir glaubten, er würde den ganzen monat gar nicht fasten. Wolltest du ihn in der nacht betend finden, wahrlich, du hättest ihn so gefunden; wolltest du ihn schlafend sehen, wahrlich, du hättest ihn schlafend gefunden.»[4]

Von moralischen eigenschaften erwähnt *al-Tirmiḏī* unter besonderem titel nur drei: demut, schamhaftigkeit und freigebigkeit. Unter der überschrift »charakter», *ḫulq* — mit dem ausdruck muss der arabisch redende fast unausweichlich die angeborene und naturgebundene seelische disposition verbinden[5] — schildert er

[1] *Šamāʾil* II, 80. [2] Ib. II, 85.

[3] Ib. I, 220. »Einige gelehrte sagen, dass fleisch die liebste speise des propheten gewesen sei. Fleisch ist der könig der speisen in dieser welt und in der zukünftigen. Es stärkt gehör, gesicht, verstand, im ganzen 70 kräfte des menschen, sagte *al-Šāfiʿī*.» *Muḥammed Ǧassūs*, *al-Fawāʾid al-ǧalīla* I, 216.

[4] *Šamāʾil* II, 109.

[5] »*Ḫulq* sind die eigenschaften der inneren gestalt und die seelischen naturanlagen (*al-saǧājā al-nafsijja*), für welche die seele gebildet ist (*ṭubiʿa*), wie *ḫalq* die eigenschaften der äusseren gestalt.» *Muḥammed Ǧassūs* II, 173.

eigenschaften, die wir als güte, freundlichkeit, entgegenkommendes wesen bezeichnen würden. Als beweis von der demütigkeit des propheten wird erzählt, dass er jeden, auch den geringsten gern anhörte. Wenn ein schwachköpfiges altes weib eine geheime unterredung mit ihm verlangte, antwortete er: »Setze dich hin, wo du willst in den strassen Medinas, ich werde mich zu dir setzen.[1] Er besuchte die kranken, ging in den leichenzügen mit, ritt auf einem esel, gehorchte dem rufe eines sklaven. Bei dem kampfe gegen *Banū Qurajẓa* ritt er einen esel mit zügeln und sattel aus palmenbast.[2] Eine einladung und eine gabe wies er niemals zurück.[3] Kein mensch war den genossen lieber als der gesandte Gottes, und doch standen sie nicht vor ihm auf, denn sie wussten, dass er dies missbilligte.[4] Er war der freigebigste von allen menschen. Besonders im monat *ramaḍān*, wo Gabriel zu ihm kam, um den (im selben jahre offenbarten) Koran (behufs berichtigung) vorzutragen, war er freigebiger als der regenführende wind, so dass er sich ganz verarmte.[5] Einmal kam ein mann und ersuchte ihn um eine gabe. Er sagte: »Heute habe ich nichts, du kannst aber auf meine rechnung kaufen, ich werde es zahlen. Da rief *'Umar:* O Gesandter Gottes, du hast schon alles verschenkt! Gott trägt dir nicht auf, was du nicht vermagst. Der prophet nahm die worte *'Umar*'s übel auf. Da sagte einer von den *'anṣār:* Gib, o Gesandter Gottes! Bei dem Herrn des thrones brauchst du keine knauserei zu befürchten. Der prophet lächelte, man merkte, wie sein gesicht sich erhellte, und er sagte: So ist mir auch befohlen worden.«[6] — Er war mehr verschämt als eine jungfrau in ihrer kammer. *'Ā'iša* erzählt: Nie sah ich den *farǧ* des gesandten.[7]

Von seinem guten *ḫulq* erfahren wir durch *'Anas b. Mālik:* »Ich bediente den gesandten Gottes zwanzig jahre; niemals sagte er zu mir: pfui! niemals sagte er von etwas, das ich getan oder unterlassen hatte: warum hast du dies getan, oder: warum hast du dies unterlassen?«[8] Er führte keine unziemliche rede, er rief nicht auf den märkten, er vergalt nicht böses mit bösem, sondern verzieh und machte es wieder gut. Niemals erhob er seine hand gegen jemand, ausser in dem heiligen kriege. Niemals hat er einen sklaven oder eine frau geschlagen. Niemals hat er sich

[1] *Šamā'il* II, 150.
[2] Ib. II, 105—2.
[3] Ib. II, 170.
[4] Ib. II, 156.
[5] Ib. II, 187.
[6] Ib. II, 192.
[7] Ib. II, 194.
[8] Ib. II, 174.

wegen einer unbill gerächt, wo nicht ein gebot Allahs gekränkt worden war, dann war er aber der gewaltigste im zorn. Niemals hatte er zwischen zwei dingen zu wählen, ohne dass er das leichteste erwählte, wenn nichts böses daran war.[1] *Al-Ḥusajn* berichtet von *ʿAlī:* »Der prophet war immer freundlich und froh, gutgesinnt, mild, nicht hart oder grob, nicht schreierisch oder unverschämt, nicht tadelsüchtig, aber auch nicht mit lobreden verschwenderisch. Was er missbilligte, liess er unbeachtet und antwortete nicht darauf. In bezug auf sich selbst hielt er sich von dreierlei ab: zwist, hochmut und was ihn nichts anging. In bezug auf andere hielt er sich ebenfalls von dreierlei ab: er tadelte niemand, er drängte nicht darauf, die geheimnisse der menschen zu wissen, er sprach nicht von solchem, wovon er keinen göttlichen lohn zu erwarten hatte. Wenn er redete, senkten seine genossen die augen und sassen still, als ob sie vögel auf den häuptern gehabt hätten.[2] . . . Er lachte über dasjenige, worüber sie lachten, er verwunderte sich über dasselbe, was ihre verwunderung erregte. Er hatte mit dem fremden geduld, auch wenn er sich in seinem reden und fragen grob benahm, so dass erst seine genossen den frechen abweisen mussten. Er sagte: Wenn jemand ein anliegen hat, so helfet ihm. Er wollte kein lob hören, wo es nicht mit mass geschah. Er unterbrach niemand in seiner rede, bis er von dem rechten abwich. Da verbot er ihm fortzufahren oder stand auf.»[3]

Scheinbar mit festeren umrissen als in dieser losen zusammenstellung traditioneller notizen tritt uns das bild des propheten entgegen, das *Qāḍī ʿIjāḍ* im zweiten kapitel des ersten teiles seines *Šifāʾ* gezeichnet hat. Freilich dürfen wir nicht erwarten, dass die systematische breite und vollständigkeit dieses tugendkataloges uns die lebendige persönlichkeit des stifters der islamgemeinde näher bringe. Im gegenteil. Ein vergleich der beiden charakterzeichnungen ist indessen von interesse, wenn man die entwicklung des sittlichen ideals, das im propheten ihre verkörperung findet, verfolgen will.

Qāḍī ʿIjāḍ hat die ritualistische äusserlichkeit überwunden. Der gebrauch von kohl und henna ist endlich aus der charakterzeichnung ausgeschieden. Weit klarer hat er das wirkliche

[1] *Šamāʾil* II, 177—79.

[2] Dasselbe wird von den schülern des *ʿAbdalraḥmān b. Mahdī* erzählt: *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 82.

[3] *Šamāʾil* II, 184—86.

wesen der sittlichkeit erkannt. Auch wenn er uns in die einzelheiten des täglichen lebens Muhammeds einführt, ist die ethische wertung sein augenmerk. Wir erfahren, dass der prophet auf der rechten seite zu schlafen gewohnt war. Das tat er aber, weil das schlafen auf der linken seite das herz und die inneren organe beschwert, so dass der schlaf tief und lang wird. Der prophet aber liebte es, wenig zu schlafen und frisch und tatkräftig aufzustehen.[1] Seine ehelichen verhältnisse werden berührt, nicht um dieses in ritualistischer hinsicht so wichtige gebiet aufzuklären, auch nicht um nur von seinem übernatürlichen kohabitationsvermögen[2] — solches ist nach arabischer auffassung dem manne ehrenvoll — zu berichten, sondern um zu zeigen, dass der prophet auch hier eine höhere stufe der sittlichen vollkommnung erreicht habe. Es wird nicht bestritten, dass die vielweiberei zuweilen »zur weltliebe hinziehe und vom dienste Gottes ablenke». Deshalb ist die völlige keuschheit *'Īsā*'s und *Jaḥjā*'s tatsächlich als eine ihnen besonders verliehene tugend anzusehen. Aber hier gibt es einen noch höheren weg, und diesen weg hat Muhammed gefunden. Seine frauen haben ihn niemals von Gott abgelenkt, vielmehr bedeutet es ein mehr seiner frömmigkeit, dass er sie keusch erhielt und sie seines verdienstes und seiner leitung teilhaft werden liess. Ist also für andere die ehe eine angelegenheit dieser welt, so hat Muhammed mit seinen ehen vielmehr die künftige gesucht.[3]

Trotzdem erscheinen auch hier der wert und die selbständigkeit des sittlichen von einer anderen seite beeinträchtigt, und zwar in einer weise die für den orthodoxen Islam überhaupt kennzeichnend ist. Der zusammenfassende titel des erwähnten kapitels lautet: Wie Gott den äusseren und inneren menschen des propheten (*ḫalq wa-ḫulug*) mit schönen eigenschaften vollendet hat, und wie er alle religiösen und weltlichen tugenden bei ihm vereinigt hat.[4] Hier wird nun den sittlichen eigenschaften ihr platz angewiesen neben den vorzügen seiner körperlichen erscheinung, seinen übernatürlich geschärften sinnen, seiner verstandesschärfe, tüchtigkeit in weltlichen dingen u. dgl.

[1] *Šifā'* I, 67.

[2] »Er hatte den samen von dreissig männern», berichtet *al-Nasā'ī*, *'Alī al-Qārī* I, 212. Vielleicht wollte man in dieser weise einen alten verdacht möglichst entkräftigen, vgl. die traditionswerke über die verzauberung des propheten; auch *al-Ḏahabī*, *al-Ṭibb al-nabawī* 24.

[3] *Šifā'* I, 68 f. [4] Ib. I, 46.

Gewiss, es gibt einen unterschied, der auch hervorgehoben wird. Die eigenschaften des menschen sind teils »notwendig» (*ḍarūrī*), weltlich (*dunjawī*), von der naturanlage (*ǧibilla*) und der notwendigkeit des irdischen lebens bedingt, teils erworben (*muktasab*), geistig (*dīnī*). Wer die letzteren besitzt, wird mit recht gelobt und kommt Gott nahe. Einige gehören ausschliesslich einer dieser arten, andere sind aus beiden gemischt.[1] Auch die philosophische ethik des Islam, von der sich *Qāḍīʿ Ijāḍ* auch sonst beeinflusst zeigt,[2] bemüht sich, den unterschied zwischen der angeborenen ausrüstung und der durch sittlichen kampf errungenen vollkommenheit hervorzuheben. Der charakter (*ḫulq*) des menschen, erklärt *Ibn Miskawajh*, ist der zustand vermöge dessen er seine handlungen ohne reflexion und nachdenken ausführen kann. Er ist, sagt man, teils angeboren, teils entsteht er durch gewohnheit und übung. Darum streitet man über diese frage: einige meinen, der charakter sei gar nicht angeboren; andere wieder, er sei ganz angeboren und könne nicht verändert werden. Wir meinen, dass der mensch von natur aus für einen bestimmten charakter disponiert ist; diese disposition kann aber verändert werden durch erziehung und vermahnung, entweder schnell oder langsam. Es gibt also keinen angeborenen charakter, der nicht verändert werden könne. Wo bliebe sonst der nutzen und die notwendigkeit der menschlichen erziehung und des göttlichen gesetzes, das ja doch eben auf die erziehung der menschen abgesehen ist? Was aber verändert werden kann, gehört nicht der natur; schluss: kein charakter ist ganz von der natur (*ṭabʿ*) bestimmt.[3] Diese meinung des *Ibn Miskawajh*, die sich an Aristoteles anschliesst, teilt auch, so weit es einem orthodoxen möglich ist, *Qāḍī ʿIjāḍ*. Einige menschen besitzen von natur aus gute moralische eigenschaften, andere erwerben sie. Und doch findet sich ohne zweifel ein teil (*šuʿba*) davon in ihrer anlage.[4] Indessen wagt er diesen standpunkt im betreff des propheten nicht ganz aufrecht zu erhalten. Dem propheten waren diese guten eigenschaften in seiner natürlichen konstitution anerschaffen (er war *maǧbūl ʿalajhā fī ʾaṣli ḫilqatihi*). Seine ursprüngliche natur (*ʾawwalu fiṭratihi*) wurde ihm nicht zu teil durch erwerb oder übung, sondern durch göttliche frei-

[1] *Šifāʾ* I, 46.

[2] Er kennt sowohl die platonische bestimmung der sittlichkeit als harmonisches gleichgewicht der seelischen kräfte (*al-iʿtidāl fī quwā-l-nafs*) als die aristotelische μεσότης, *Šifāʾ* I, 74.

[3] *Tahḏīb al-ʾaḫlāq* 13—14. [4] *Šifāʾ* I, 47.

gebigkeit und besondere göttliche ausrüstung . . . . »So folgen Gottes gaben einander, und die lichter der erkenntnis gehen in dem herzen auf, so dass die propheten das ziel erreichen und durch die erwählung für das prophetentum die höchste stufe jener edlen eigenschaften erlangen, ohne sie erst durch eigene übung und praktik erwerben zu brauchen (*dūna mumārasa wa-lā rijāḍa*). Wir sehen aber, dass anderen als den propheten einige dieser eigenschaften, nicht alle, angeboren sind; die erwerbung der übrigen wird ihnen dann leicht durch die göttliche vorsehung (*ʿināja*).[1]« Also, mag auch die durch sittliches streben errungene tugend bei anderen noch so lobenswert sein, bei den propheten, denen nur die höchste moralische vollkommenheit ansteht, wagt man es nicht, sich auf die erworbene tugend zu verlassen. Zu der gleichen vollendung wie die von Gott in der natur anerschaffene kommt sie nicht. »Ich bin nicht», sagt der prophet, »von den *mutakallifīn* (von denen die gezwungen, künstlich, nicht aus innerem trieb handeln) in den eigenschaften, die ich euch zeige, denn wer unter dem zwang steht, der hält es nicht lange aus, sondern kehrt zu seiner ursprünglichen natur zurück.»[2] Selbst *Māwardī*, der als muʿtazilite[3] sich bemüht, die sittlichkeit als die eigenste tat des menschen darzustellen, und ausdrücklich erklärt, dass es nicht hinreiche, wenn der mensch von natur aus einen guten charakter besitze — er müsse durch erziehung und erfahrung entwickelt und befestigt werden, »denn wer den *taʾdīb* vernachlässigt, indem er sich ganz auf die vernunft verlässt und meint, dass sie durch die natur zum guten geleitet werde, der gelangt niemals zu der reife der selbständigen sittlichen entscheidung, zur autonomie, (*ʾaʿdamahu al-tafwīḍ darak al-muǧtahidīn*)[4] — fällt gelegentlich in dieselbe betrachtungsweise zurück. Zur *muruwwa* gehört, so sagt er, die ungesuchte »edelheit der seele« (*šaraf al-nafs*). Wer nun dieselbe an sich reissen (*salaba*) will, ohne eine dazu gebildete und passende seele zu besitzen, dem misslingt es. »Er ist wie ein blinder, der das schreiben lernen will, wie ein stummer, der redner zu werden hofft. Alle seine anstrengung mehrt nur sein unvermögen, all sein suchen seine armut.»[5]

Es bleibt also gern für die muslimische auffassung die tugend in ihrer höchsten form eigentlich eine gabe der göttlichen vor-

[1] *Šifāʾ* I, 75, 77.
[2] *Mafātīḥ* VIII, 262.
[3] *Jāqūt* V, 407.
[4] *Kitāb ʾadab al-dunjā wa-l-dīn* 214.
[5] Ib. 302.

sehung; was die menschen davon erstreben können, ist der Gottesgabe gegenüber zuletzt nur stümperei. Wenn schon die 'aš'aritische formel von der aneignung der handlungen sich nicht mächtig erweist, einen völligen bruch mit dieser anschauung herbeizuführen, wie viel mehr hat sie die durchschnittliche orthodoxe betrachtungsweise, der die taten des menschen, wenigstens die guten, schöpfungen Gottes sind, beherrschen müssen! Wir dürfen gewiss *Ṭabarī* glauben, wenn er uns berichtet, dass einige der frommen *salaf* gelehrt haben, der gute charakter sei eine angeborene naturgabe (*ǧibilla wa-ġarīza*), was auch seine eigene ansicht gewesen sein soll.[1] Die meisten gingen wohl noch weiter: »Gott verteilt unter euch die eigenschaften, wie er den lebensunterhalt verteilt.»[2]

Bei einer solchen auffassung kommt es wenig darauf an, eine klare scheidung zwischen erworbene sittliche eigenschaften und naturbegabung im allgemeinen durchzuführen; es gehört doch alles zu der ausserordentlichen ausrüstung, die Gott seinem propheten verliehen hat, und ganz angemessen werden die eigenschaften als vorzüge, *faḍā'il*, des gesandten aufgezählt und bewundert. Auch die *muruwwa* der profanen ethik ist zuletzt eher mit tüchtigkeit als mit tugend wiederzugeben; beredsamkeit und herrschergabe gehören auch zu der männertugend, wenn sie gleich als »äussere» (*ẓāhiratāni*) vorzüge bezeichnet werden.[3] Selbst die philosophische ethik kommt dieser anschauung entgegen.

Für die griechische auffassung bedeutet die sittlichkeit stets die edle ausbildung der angeborenen anlagen, die harmonische betätigung aller gaben und kräfte der seele. Es ist nicht möglich begabung und tüchtigkeit von der sittlichkeit zu scheiden. Besonders gilt dies von der intellektuellen ausrüstung. Freilich wird ja hier die tugend als selbsttätigkeit des menschen scharf gegen das naturgebundene handeln abgegrenzt. In der aufsteigenden reihe des seienden, von den mineralien bis zu den engeln, kommt man etwas über die stufe der menschen, die an den enden der erde wohnen, »die sich nur um ein weniges von

---

[1] *Šifā'* I, 78. Auf die frage, wie dann die verantwortlichkeit gewahrt werden könne, antwortet *Zarqānī:* Die grundlagen (*'uṣūl*) des charakters sind anerschaffen, die sittliche verpflichtung (*taklīf*) gilt die »früchte», d. i. die handlungen. *Šarḥ 'alā-l-Mawāhib* IV, 282.

[2] *Nawādir al-'uṣūl* 229.

[3] *'Abū-l-Ṭajjib al-Waššā'*, *Kitāb al-muwaššā* 31.

den affen unterscheiden», zu der grenze, wo »in der mitte der länder die intelligenz und das fassungsvermögen und die empfänglichkeit für die tugenden hervorzutreten beginnen». Bis dahin dauert das handeln aus unfreier natur (*fiʿl al-ṭabīʿa*). Hier aber ist der mensch durch diese empfänglichkeit (*qabūl*) zur erwerbung der tugenden und ihrer besitznahme durch den willen und durch sittliche anstrengung (*saʿj*) disponiert.[1] Wird nun ferner das gute formell bestimmt als »das, was der mensch erlangt, wenn er seinen willen und sein streben auf die dinge, um derenwillen er da ist und geschaffen worden ist, richtet»,[2] so ist aber bei dem praktischen handeln immer die vernunft als bestimmende form (*ṣūra*) gedacht.[3] Darum ist es auch hier die weisheit, die die reihe der kardinaltugenden eröffnet, und ihr untergeordnet werden die intelligenz (*al-ḏakā'*), die erinnerung (*al-ḏikr*), das begreifen (*al-taʿaqqul*), die leichtigkeit zu lernen u. s. w. alle als »tugenden» angeführt,[4] und dies, soviel ich sehe, ohne dass die muslimischen ethiker eine formel für den unterschied zwischen ethischen und dianoëtischen tugenden haben aufstellen können. Auch *Qāḍī ʿIjāḍ* beginnt die aufzählung der inneren tugenden mit dem satze, dass die vernunft das prinzip aller dieser eigenschaften und der mittelpunkt ihres kreises sei. Von ihr geht das wissen und die erkenntnis aus, von ihnen der scharfsinn, die intelligenz, das richtige urteil, die rechte meinung, das besinnen auf die folgen, die bekämpfung der gelüste, die selbstbeherrschung, die erwerbung der tugenden und die flucht vor dem laster.[5]

Dies alles bedeutet nun nicht allein eine verkennung des wahren wesens der sittlichkeit, eine unterschätzung des sittlichen willens, sondern es hat gewiss auch die bedeutung des propheten als des moralischen vorbildes für seine gemeinde nicht wenig beeinträchtigt. Denn waren nicht die hohen tugenden, die ihn zierten und denen nachzubilden dem gläubigen oblag, zuletzt doch eine besondere gnadenwirkung, eine höhere begabung, für den durchschnittsmenschen ebenso unerreichbar wie seine wunderbare sehkraft, die es ihm ermöglichte nach vorn wie nach hinten gleich gut zu sehen, oder seine übernatürliche stärke, die er im kampfe mit dem berühmtesten ringer seiner zeit gezeigt haben soll?[6]

[1] *Ibn Miskawajh*, *Tahḏīb al-ʾaḫlāq* 28.
[2] Ib. 6.
[3] Ib. 16.
[4] Ib. 8.
[5] *Šifā'* I, 78.
[6] *Mawāhib* IV, 337.

Das eine wie das andere erhöhte seinen wert und seinen »hohen rang« bei Allah und gab seiner fürbitte grössere geltung. Es war aber alles mehr geeignet in der entfernung bewundert zu werden als zur nacheiferung anzuspornen.

Eine weitere entwicklung hat das charakterbild des propheten erfahren durch die heranziehung des sittlichen ideals, das sich in der profanen ethik ausgebildet hatte. Wenn hier von einer profanen ethik gesprochen wird, so ist dabei freilich zu bemerken, dass die ethischen anschauungen der gebildeten, auch der von griechischer philosophie beeinflussten kreise, vielfach von der religiösen sittenlehre durchtränkt sind. So schroff wie einst die soziale ethik des altarabischen stammeswesens, die *muruwwa*,[1] der individualistischen moral des neuen *dīn*'s gegenüberstand, dem es mehr auf die errettung der eigenen seele als auf gesellschaftliche tüchtigkeit und behauptung der stammesehre ankam, sind die beiden gebiete in der folgenden entwicklung nicht mehr getrennt. Aber wie das religiöse ethos durch verschärfung des asketismus und durch den einfluss der mystik ihren eigenen weg gegangen ist, so hat auch die alte *muruwwa* eine fortgesetzte geschichte erlebt, indem sie sich, bei teilweiser behauptung ihrer eigenart, den veränderten staatlichen und gesellschaftlichen verhältnissen angepasst hat und sich die einwirkung der antiken, vielleicht besonders der stoischen ethik zu nutze gemacht hat.

Eine erinnerung an die altarabische männertugend, der ja vor allem die blutsverwandtschaft das heilige band ist, das alle pflichten zusammenhält, mag darin gesehen werden, dass in den definitionen der *muruwwa*[2] die »güte gegen die familie«, *ṣilat al-raḥim*, eine hervorragende stelle einnimmt. Dazu gehört auch, dass man sich und den seinigen die existenz durch arbeit sichert: der mann muss die bedürfnisse seiner familie befriedigen, damit sie nicht den beistand anderer leute nötig habe. Denn der mann hat keine *muruwwa*, dessen familie auf den beistand anderer angewiesen ist.[3] Deshalb gehört zu der *muruwwa* die selbstversorgung durch berufsmässige arbeit (*ḥirfa*) und die rechte ab-

[1] Vgl. Goldziher, Muh. stud. I, 13 ff.

[2] *Māwardī* 305, *Kitāb al-Muwaššā* 31 f.; schon *Buḫārī* gedenkt in seinem kapitel über *'adab* in erster linie der anhänglichkeit an die familie und des guten verhaltens gegen nachbarn.

[3] *Kitāb al-Muwaššā* 32.

messung des zum lebensunterhalt nötigen (*ḥusn taqdīr al-maʿīša*). Die arabische ethik hat also den sittlichen wert der arbeit eingesehen, vorwiegend aus dem gesichtspunkt dass sie die volle selbständigkeit des menschen, die seine gesellschaftliche geltung und seine bürgerliche ehre bedingt, sichert. Daher zählt man zur *muruwwa* die selbstbehauptung (*ṣijānat al-nafs*, 'wahrung der seele'), die darin besteht, dass man das quantum satis zu suchen und den lebensunterhalt recht abzumessen verstehe, keine erniedrigende gabe annehme und im erbeten der hilfe anderer das mass halte. Das beste mittel hierzu ist die arbeit, denn »ein laufender hund ist besser als ein sitzender löwe».[1]

Eine soziale sittlichkeit bezeichnet die *muruwwa* gewissermassen immer noch. Aber die verpflichtende gemeinschaft ist eine andere als die des stammes geworden. Es ist eine anlehnung an den theologischen sprachgebrauch, wenn die menschen, die der gegenstand sittlichen verhaltens sein sollen, als »die brüder» bezeichnet werden. Damit sind aber nicht die brüder im Islam im allgemeinen gemeint, sondern eher die freunde, diejenigen mit welchen der gesittete mensch in geselligem verkehr stehen kann und muss. Verzeihen und nachsicht gehören zur *muruwwa*, sie sind aber eigentlich nur gegen freunde auszuüben, die aus übereilung oder aus zufälliger verirrung gefehlt haben. Erklärten feinden, wie menschen die von natur aus böse sind, geht man am besten ganz aus dem wege, zieht sich von ihnen weg.[2] Wohltätigkeit soll man üben, teils um menschen an sich zu ziehen, teils um sie loszuwerden; denn auch den bösen mag man wohl mit einer gabe abfertigen, um seiner üblen nachrede zu entgehen.[3] Von den sittlich minderwertigen, den »toren» — denn auch hier sind stultus und malus so gut wie synonym — soll sich der edle am liebsten ganz fernhalten; seines zornes sind sie nicht wert, eher seiner schweigenden geringschätzung. »Es ist besser mit dem toren nachsicht zu haben, als seine gestalt anzunehmen,

[1] *Māwardī* 311 f. Zu bemerken ist, dass eben die stoa zuerst den sittlichen wert der arbeit in der antiken philosophie behauptet hat. Der leitende gesichtspunkt ist ja auch dort, dass sie die wahre selbständigkeit begründen soll. Vgl. Barth, Die Stoa 126 f.

[2] *Māwardī* 321—23. An dem »ingratus, in hoc vitium natura pronus et propensus» findet auch die stoische milde ihre grenze. Seneca, De benef. IV: 26, vgl. Barth 131.

[3] *Māwardī* 331.

besser sich von dem unwissenden abzuwenden als ihm gleich zu werden.»[1]

Die *muruwwa* ist also das sittenideal des edlen geselligen verkehrs geworden; die tugenden, die ferner zu ihr gerechnet werden, sind solche die besonders geeignet sind zur ausbildung und befestigung freundschaftlicher beziehungen unter menschen, die in geistigem und gesellschaftlichen umgang zusammenleben wollen: aufrichtigkeit, treue im einhalten des versprechens und im bewahren anvertrauter geheimnisse.[2] Das wohltun, die milde, die nachsicht in der behauptung seiner rechte[3] sind nicht aus der religiösen barmherzigkeit geflossen, es sind vielmehr forderungen der urbanität, die dem gebildeten manne geziemt. Diese *muruwwa* ist das ethische komplement des *'adabs*, der feinen sitte, der edlen umgangsformen, wie sie sich in der blütezeit der arabischen kultur ausgebildet haben, und des *ẓirf*'s, der eleganz, des guten geschmacks.

Auch dieses sittenideal findet in dem gesandten Gottes ihre verkörperung. Wir vermissen nicht in der aufzählung der tugenden des propheten bei *Qāḍī 'Iyāḍ* einen besonderen paragraphen über »seine redlichkeit in der erfüllung seiner verpflichtungen, treue im einhalten des versprechens und güte gegen die seinigen«.[4] Auch seine milde und nachsicht tragen oft die züge jener vornehmen selbstbeherrschung des »edlen«. Auch gute lebensart, *'adab*, liebenswürdiges verständnis für die menschen in ihrer verschiedenheit ist ebenfalls ein titel seiner vollkommenheit.[5] Hier hat man gewiss, ohne aus allzu trüben quellen schöpfen zu brauchen, die nötigen belege aus der geschichte aufstellen können, denn wir haben alle ursache anzunehmen, dass Muhammed wirklich die kunst herzen zu gewinnen in seltenem grade verstanden habe.

Dass auch die züge dieses idealbildes, die besonders der religiösen ethik angehören: barmherzigkeit, güte, mitleid, geduld im leiden u. s. w., eine entwicklung durchgemacht haben, darf nicht verschwiegen werden. Diese fortbildung wird uns aber deutlicher

[1] *Māwardī* 235—37. Es fehlen aber nicht ganz erinnerungen an die pflicht der »barmherzigkeit gegen die unwissenden«, was uns wieder an die ethik Senecas erinnert.

[2] *Kitāb al-Muwaššā* 33—37, *Māwardī* 304, 307.

[3] *Māwardī* 330, 321, 328. [4] *Šifā'* I, 98.

[5] *Šifā'* I, 91.

entgegentreten, wenn wir den charakter des propheten so ansehen, wie ihn die ṣūfische frömmigkeit zu verehren liebte.

Die sunna als ritualistische regelung des lebens ist für den wahren mystiker immer im grunde bedeutungslos geblieben. Wenn in der religion alles auf das innerliche verhältnis der seele zu ihrem Gott ankommt, was sollen denn diese äusserlichen werke anders, als das herz von dem wahren gehorsam ablenken, die reine innerlichkeit verschleiern? Soll der im geiste freigewordene wieder unter das gesetz geknechtet werden! Wenn wir trotzdem finden, dass sich auch die ṣūfī's im allgemeinen gescheut haben, in offene opposition gegen die sunna zu treten, so ist dies meistens von der notwendigkeit bedingt, das verständnis mit der offiziellen religion aufrecht zu erhalten, und es entspricht der tendenz zu immer weitgehenderer religiöser uniformierung, die den niedergang des Islam kennzeichnet, dass sunnatreue später die fast ausnahmslose haltung auch der ṣūfī's wird. Man fühlt sich verpflichtet, wie der biograph des marockanischen heiligen *'Abdal'azīz al-Dabbāġ*, mit einer gewissen ängstlichkeit zu versichern, dass der šejḫ nicht aufgehört habe die sunnaleute zu loben, seine übergrosse liebe zu ihnen zu bezeugen und Gott zu beten, dass er in ihrem glauben sterben möge.[1] Aber unter den früheren ṣufī's sind es viele, die sich wie etwa *al-Niffarī* ganz entschlossen darüber hinwegsetzen, ob ihr verhalten dem äusseren gesetz angemessen sei oder nicht.[2] Besonders rücksichtlos geht man gegen das studium des prophetischen *ḥadīṯ* vor. Das schriftgelehrtentum mit seinem protzigen wissensstolz war den ṣūfī's besonders zuwider. Die drei grossen gefahren des adepten sind die ehe, das aufzeichnen von *ḥadīṯ* und freundschaftlicher umgang mit dem gegner.[3] Als *'Abū-l-Ḥasan al-Naġrānī* als student der *ḥadīṯ*-wissenschaft in Bagdad durch die predigt des *'Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ* ergriffen wird, bekundet sich seine bekehrung eben dadurch, dass er sich von seinen zu zwei kamellasten zählenden büchern trennt.[4] Die haarspalterei (*tadqīq*) in dem, was über das gebot (*al-farḍ*) geht, wie das *ḥadīṯ*-studium zu unsrer zeit und das lesen des Korans nach den sieben lesarten — damit sucht man diese welt, nicht die künftige.[5]

[1] *'Aḥmed b. al-Mubārak, Al-'ibrīz* 14.
[2] Nicholson, The mystics of Islam 73.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 117. [4] Ib. I, 129.
[5] Ib. I, 176.

Der orthodoxen auffassung mögen solche äusserungen über die sunna und den *ḥadīṯ* des propheten als lästerliche herabsetzung seiner verehrten person vorkommen, sie brauchen indessen gar nicht so gemeint zu sein. Die pflicht dem propheten nachzufolgen ist für die ṣūfī's nicht damit aufgehoben, dass sie die sunna, der mystischen freiheit gegenüber, zu einer bloss pädagogischen anfangsstufe für die religiös unmündigen herabsetzen. Denn der prophet selbst war innerlich der befolgung seiner sunna enthoben, und diesem seinem inneren zustand hat der ṣūfī nachzubilden. »Wer das völlige gottvertrauen (*tawakkul*) zu hegen vermag», sagt der ṣūfī *Muḥammed b. ʾAḥmed al-Baṣrī*, darf sich mit erwerbsarbeit nicht beschäftigen, es geschehe denn um [anderen] beizustehen, ohne dass man sich auf sie [die arbeit] stützt. Denn *tawakkul* war der *ḥāl* des propheten, *kasb* (erwerb) war seine sunna. Wer nun das *tawakkul* nicht zu verwirklichen vermag . . . der arbeite, damit er nicht auch von der stufe der prophetischen sunna abfalle, wie er schon vorher die stufe des prophetischen *ḥāl* nicht erreicht hat.[1]» In den werken der ṣūfī's wird man wohl ebenso oft wie in den orthodoxen vom nachbilden des propheten reden hören. *ʿAbdalqādir al-Ǵīlānī* rühmt sich, dass er in allen dingen in den fusstapfen seines ahnen Muhammed gewandert sei: »Es gibt keinen platz, wo er mit seinem fusse getreten ist, wo ich nicht ebenfalls meinen fuss hinsetzte, es sei denn dass es einer von den fusstapfen des prophetentums sei, zu dem kein anderer als ein prophet gelangen kann.»[2] Es gibt keinen wegweiser (*dalīl*) für den weg zu Gott, als das nachbilden des propheten in seinen worten, zuständen und taten.[3] Aber das nachbilden des propheten, wo es sich nicht gar auf das nacherleben seiner mystischen erfahrungen, in welchen er den frommen ebenfalls vorbildlich ist, bezieht, ist hier meistens nur als das sittliche nachstreben gemeint. Wird in solchem zusammenhange von der befolgung der sunna des propheten gesprochen, so hat der sunnabegriff hier gewöhnlich den ritualistischen charakter abgestreift. In diesem sinne können die mystiker behaupten, die ṣūfī's seien die sunnagetreueste aller islamparteien, ja dass eigentlich sie allein die wahren nachfolger des propheten seien und sein können. »Der prophet», schreibt *Suhrawardī*, »hat gesagt: So du am morgen

[1] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 154.
[2] *Šaṭṭanaufī*, *Bahǵat al-ʾasrār* 22.
[3] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 131.

und abend ohne falschheit im herzen sein kannst, so tue es. Siehe es ist von meiner sunna, und wer meine sunna wiederbelebt, der wird mit mir im paradiese[1] [vereinigt] sein.» Die ṣūfī's sind es, die diese sunna wiederbeleben. Denn dass das herz frei sein soll von hass und falschheit, ist ein grundpfeiler ihrer lehre (*'amr*) und für ihr wesen kennzeichnend. Wie könnte hass in den herzen wohnen, die vertraulich mit Gott umgehen und in seiner liebe vereint sind. «Solche herzen sind rein von den eingebungen des selbst, von der finsternis der eigenen natur, ja sie werden mit dem lichte des beistandes gesalbt, so dass sie brüder werden. Andere menschen werden von der wiederbelebung der sunna des gesandten in worten, taten und zuständen durch ihr eigenes wesen (*ṣifāt 'anfusihim*) abgehalten. Wenn aber die eigenschaften des selbst vertauscht werden, dann wird der schleier gehoben, und die wahre nachfolge, die übereinstimmung mit dem gesandten Gottes in jeder hinsicht, tritt ein. Das hat zur notwendigen folge die liebe von seiten Allahs, denn Er hat gesagt: So ihr Allah liebet, so folget mir, so wird euch Allah lieben (S. 3: 29). . . . Die ṣūfī's sind es, die von allen kreisen des Islam in der nachfolge des propheten voran sind, denn sie folgen ihm in seinen worten, sie tun was er befohlen und lassen was er verboten hat. Sie folgen ihm in seinen taten, in anstrengung und eifer um den dienst Gottes, in wachen, in überflüssigen werken von fasten und gebet. Durch den segen der nachfolge in worten und taten gewinnen sie die übereinstimmung mit seinem charakter (*taḫalluq bi-'aḫlāqihi*): schamhaftigkeit, milde, verzeihen, güte, mitleid, nachsicht, aufrichtigkeit, demut, und erlangen ein volles mass von seinen zuständen: furcht und frieden (*sakīna*), verehrung, genügsamkeit (*riḍā*), geduld, enthaltsamkeit, gottvertrauen. So vollenden sie die nachfolge in allen ihren arten und bringen es in der wiederbelebung seiner sunna zu der äussersten grenze.»[2] Die nachfolge des propheten ist, erklärt *al-Makkī*, eine äussere: die nachbildung seiner tugenden, sich dieser welt zu enthalten, für die künftige zu leben, die «armen zu lieben und mit ihnen zu verkehren, und eine innere: die nachbildung seiner mystischen stadien (*maqāmāt*).[3] Sittliches nachstreben, aber vor allem mystisches

[1] Der text hat *fī-l-ḥbt*; vielleicht ist (wegen s. 104, z. 15 v. u.) *fī-l-maḥabba* zu lesen.

[2] *'Awārif al-ma'ārif* I, 101—105.

[3] *Qūt al qulūb* I, 85

nacherleben, das bedeutet die nachfolge des propheten bei den ṣūfī's; die wichtigste koranstelle über die nachfolge lautet in ṣūfischer paraphrase einfach: »So ihr Allah liebet, so folget mir in güte, gottesfurcht, demut und bescheidenheit (*ḏillat al-nafs*).»[1] Spürte man in den panegyrischen aufzählungen der orthodoxen vorwiegend nur das bedürfnis, das verehrte haupt der gemeinde mit allen denkbaren tugenden zu zieren — zur mehrung seines ruhmes und seiner interzessorischen geltung — so fühlt man in den entsprechenden schilderungen der mystiker in wirkungsvoller weise die anziehungskraft eines sittlichen ideals. Freilich ist dieses idealbild ebensowenig nach der wirklichkeit gezeichnet. Auch die ṣūfī's haben in der gestalt des propheten gefunden, was sie bei ihm gesucht haben.

Die ṣūfī's pflegen sich selbst gern als die armen, *al-fuqarā'*, zu bezeichnen. Vermutlich haben muslimische asketen ziemlich früh diese benennung von jenen syrischen wandermönchen, die sich πτωχοὶ πνεύματι nannten,[2] angenommen. Später ist *fuqarā'* ein völlig technischer namen für die ṣūfī's geworden, obschon die ursprüngliche bedeutung des wortes den frommen immer bewusst bleibt, die sich so benennen. In der älteren asketischen frömmigkeit hat wohl dieser name das ideal wirklicher besitzlosigkeit ausdrücken sollen, aber wie schon die ebioniten nicht nur wegen der tatsächlichen armut der alten palästinensischen gemeinde, sondern auch mit bezug auf die geistige armut der nachfolger Jesu sich so benannt haben, so erweitert sich auch im Islam die bedeutung des wortes zu einer vielsagenden zusammenfassung des ṣūfischen frömmigkeitsideals: es bezieht sich nicht zuerst auf die entsagung von aller irdischen habe, sondern auf die innere freiheit gegenüber den weltlichen gütern, die heilige sorglosigkeit im vertrauen auf Gott, die entäusserung des selbst, die demut, die geringschätzung in eigenen augen und die verachtung von seiten der welt. Die besitzlosigkeit ist die form dieser armut, ihr wesen ist eigentum und freiheit, sagt *al-Huǧwīrī*. Der wahre *faqīr* hat nichts und kann nichts verlieren; er ist nicht reich, dadurch dass er etwas hat; nicht arm, wenn er nichts besitzt.[3] Den gegensatz der *fuqarā'* bilden

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 200.

[2] Wir hören von ihnen noch im VI. jahrhundert, vgl. Reitzenstein, Historia monachorum 57.

[3] *Kašf al-maḥǧūb* 20.

nicht so sehr die reichen wie vielmehr überhaupt die weltkinder. *'abnā' al-dunja*.[1]

Für diese **armut** ist der prophet Muhammed das wahre urbild. Es ist wahr, dass auch andere propheten solche »armen« gewesen sind, besonders *'Īsā*, von dem die aussage überliefert wird: »Ich liebe die armen und hasse die reichen«, und der am liebsten dem namen »o armer« gehorchte,[2] wie die armut überhaupt »das kleid der gesandten« genannt wird;[3] aber keiner von ihnen kommt in dieser beziehung Muhammed gleich. Auf acht eigenschaften ist der ṣūfismus gebaut: die freigebigkeit (*saḫā'*) *'Ibrāhīm*'s, die resignation (*riḍā*) *'Isḥāq*'s, die geduld *'Ayyūb*'s, das zeichen (*'īšāra*) *Zakarijjā*'s, das fremdsein (*ġurba*) *Jaḥjā*'s, das wollenkleid *Mūsā*'s, das wandertum (*sijāḥa*) *'Īsā*'s und die armut Muhammeds.[4] Der charakter des propheten war der edelste aller menschen, und die ihm in ihren eigenschaften am nächsten stehen, sind die besten, denn sie sind ihm ähnlich. Diejenigen, welche ihm am ähnlichsten sind, sind aber die armen, denn diese hat Allah selbst als dem propheten ähnlich geschildert, S. 9: 93. Weil sie mit ihm an dem mangel teilhaftig gewesen sind, so sind sie auch vor allen seiner vorzüge teilhaftig.»[5] Die ṣūfī's sind es, die den gesandten Gottes am meisten lieben, die seinen fusstapfen am treuesten nachfolgen und die leitung durch seine tugenden suchen. Es kam ein mann zum propheten und sagte zu ihm: Siehe, ich liebe dich, o gesandter Gottes. Er erwiderte: Sei dann zur armut bereit.[6]

Muhammed als der beschützer und freund der armen ist mit diesen so eins geworden, dass wer ihn wahrhaft liebt auch die armen lieben muss. Wer den propheten zu lieben vorgibt, sagte *Ḥātim al-'Aṣamm* (gest. 237), und die armen nicht liebt, der ist ein lügner.[7] Es gehört zur liebe zum propheten, dass man die armen liebe, sich freundlich gegen sie zeige, sie ehre und gern mit ihnen umgehe.[8] Es wird gewicht darauf gelegt, dass Muhammed die armut ganz freiwillig erwählt hat, obgleich die schätze der welt ihm zur verfügung standen. Muhammed kam einst mit einem begleiter zu *Fāṭima*'s wohnung. Sie fanden die hohe dame in solcher armut, dass sie nicht die zu der vorschriftmässigen

[1] *Qūt al-qulūb* II, 85.
[2] Ib. II, 195.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 188.
[4] *'Abdalqādir al-Ǵīlānī*, *Futūḥ al-ġajb* 159.
[5] *Qūt al-qulūb* II, 194.
[6] Ib. II, 50.
[7] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 106.
[8] *Qūt al-qulūb* II, 85.

verschleierung nötigen kleidungsstücke besass und zudem vor hunger ganz erschöpft war. Es weinte der gesandte Gottes und sprach: Sei nicht betrübt, o meine tochter! Seit drei tagen habe ich keine speise genossen, und ich bin doch mehr geehrt bei Gott als du. Hätte ich meinen Herrn gebeten, wahrlich, er würde mich gespeist haben. Ich habe aber die künftige welt erwählt. Dann klopfte er sie auf die schulter und sprach: Heil dir, du wirst bei Gott die herrin der weiber im paradiese sein!»[1] »Der herr der menschen«, der durch sein gebet die schatzkammer des himmels zu eröffnen vermag, und die »strahlende jungfrau»[2], beide in armut darbend, welche tiefe der selbstentsagung! Das ist der gedanke der kenosis in der umschreibung der muslimischen theologie.

Der zweite aspekt dieser heiligen armut ist das unbegrenzte vertrauen zu der göttlichen vorsehung. »Der arme» wirft sich mit grenzenloser zuversicht ganz auf seinen Gott und wird von ihm versorgt. *'Abū Turāb al-Nahšabī* sah einmal, als er in der wüste von hunger befallen wurde, die ganze wüste voll speisen. So erging es ihm wie dem propheten, der von sich selbst sagte: Ich bleibe stets bei meinem Herrn, er gibt mir essen und trinken.[3] Ein anderer frommer freut sich, wenn er des morgens keine nahrung für sich und die seinigen hat, weil er da in dem gesandten Gottes ein vorbild hat.[4] *'Aḥmed al-Rifā'ī* sagt mit stolzer zuversicht zu seinen jüngern: So ihr zu mir kommt und nichts zu essen findet, so bittet mich, dass ich Gott für euch anrufe! Siehe, da ist mir in dem gesandten Gottes ein vorbild (*'uswa*).[5]

Mit der armut des geistes hört die pflicht der **demut** zusammen. Jene ṣūfī's, die oft durch fast wahnwitzige vorstellungen von ihrer geistigen grösse beherrscht sind, haben kaum eine tugend so eifrig gepredigt wie die der demut; freilich ist es ja nur der alte irdische mensch, der recht gedemütigt werden soll, und es ist klar, dass in den masslosen übertreibungen, in dem hange zur religiösen virtuosität, der dieser frömmigkeit so gefährlich geworden ist, der geistige hochmut zuweilen ziemlich grell durch die löcher des mantels durchschimmert. Es steckt auch ein bischen buchstäblicher wahrheit in der paradoxe *Ǧunajd*'s: Die demut der leute des *tauḥīd*'s ist hochmut (*takabbur*).[6]

[1] *'Iḥjā'* III, 237.

[2] *Al-batūl al-zahrā'* heisst *Fāṭima* auch in sunnitischen werken, vgl. *'Alī al-Qārī* II, 155.

[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 137.

[4] *'Iḥjā'* III, 232.

[5] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 188.

[6] *'Iḥjā'* III, 301.

Es kam einmal zu dem heiligen Makarios ein mann, der als mönch Christus dienen wollte. Makarios sandte ihn auf einen friedhof und befahl ihm, zuerst aus allen kräften auf die toten zu schimpfen und sie dann ebenso masslos zu loben. Aber die toten blieben still und antworteten nichts, weder auf schmähungen noch auf lobreden. Da sagte Makarios: So sollst auch du sein, denn so waren Christus, die propheten und die apostel. Obgleich sie mit schmähungen überhäuft wurden, hielten sie immer unerschütterlich an der demut und der geduld fest, und ebensowenig liessen sie sich von den lobreden der menschen betrügen.[1] So wird auch dem ṣūfischen *murīd* eingeschärft, dass er sich über die ansichten der weltmenschen von seiner person mit starrer gleichgültigkeit hinwegsetzen soll. Der fromme soll sich freuen, wenn er sich die verachtung der menschen zuzieht. Nur dreimal habe ich mich gefreut, sagte *'Ibrāhīm b. 'Adham*. Einmal fuhr ich auf der see. Da war ein lustiger geselle auf dem schiffe, der mich in die haare griff und darin herumzauste, indem er sagte: Wir haben einen wildesel im türkenlande gefangen. Ich freute mich, weil keiner auf dem schiffe in seinen augen so verächtlich war wie ich. Ein anderes mal lag ich krank in einer moschee. Der *mu'eddin* kam auf mich zu und schrie: heraus! Da ich nicht zu gehen vermochte, fasste er mich am fuss und schleppte mich hinaus. Das dritte mal war in Syrien. Ich trug einen mantel aus fell, und ich vermochte nicht die läuse von den löchern zu unterscheiden, sie waren beide so zahlreich. Das hat mich gefreut. Und ein anderes mal sagte er: Niemals habe ich mich so gefreut als einmal, wo ein mensch auf mich zukam, als ich dasass, und sein wasser auf mich liess.[2] Auch absichtlich durch lächerliche oder sogar anstössige handlungen haben sich einige ṣūfī's die verachtung der weltkinder zuziehen wollen,[3] was übrigens noch bis in die späteste zeit zu den unsympathischsten zügen des muslimischen heiligenwesens gerechnet werden könnte.[4]

Dass die ṣufīfrommen bei solchen anschauungen nicht die bürgerliche ehre (*al-ǧāh*) zu den vorzügen des propheten zählen

[1] Macarii Alex. Vita, Migne, Ser. Gr. XXXIV, 60.

[2] *Al-Qušajrī, Risāla* 92. Solches kommt bekanntlich auch in dem christlichen mönchtum vor und ist besonders unter den franziskanern beliebt geworden. Vgl. z. b. das leben des Fra Jacopone da Todi.

[3] Goldziher, Vorlesungen 169.

[4] Lane, Manners and cust. of the modern Egyptians (London, Dent) 234.

konnten, wie dies *Qāḍī 'Iyāḍ* tut, ist selbstverständlich; *ḥubb al-ǧāh* wird ja streng getadelt und mit *ḥubb al-ṯanā'* gleichgestellt.[1] Um so mehr ergehen sie sich in schilderungen seiner selbstentsagenden demut.[2] Der prophet hat selbst, da ihm verschiedene wege zur erfüllung seiner sendung offen standen, den weg der erniedrigung erwählt. Sein Herr liess ihn wählen ob er gesandter-diener oder gesandter-engel werden wollte. Das erstere hat er erwählt.[3] Dieselbe versuchung, wie Jesus in der wüste, hat also auch Muhammed durch seine demut glücklich bestanden. Freilich darf nicht verschwiegen werden, dass nach der muslimischen legende der treue Gabriel dem unschlüssigen freunde zuerst einen guten rat hat zuflüstern müssen.

Auch beim besorgen der niedrigsten verrichtungen, im bedienen der seinigen hat der prophet seine demut bezeugt. »Wenn er ins haus trat, war er wie einer von euch; er nähte seine kleider und arbeitete wie einer von euch«, so berichtet *'Ā'iša*. Dies ist die gewohnheit der propheten und heiligen; sie wissen, dass jeder dienst, sei es im geistigen oder weltlichen, eigentlich Allah zum gegenstand hat. Daher wählen sie nicht unter den pflichten. Sie lieben es wie diener zu sein; was ihnen aufgetragen wird, das tun sie. Als einst berichtet wurde, dass der mönch *Ǧurayǧ* den ruf seiner mutter, die ihn zu sehen wünschte, unbeachtet liess, sagte Muhammed: »Wäre *Ǧurayǧ* ein gelehrter, wissender mönch gewesen, so hätte er gewusst, dass es zum dienste Gottes gehört seiner mutter zu antworten.»[1] Für gewöhnlich lässt der orientalische heilige, in starrer versunkenheit verloren, die mitmenschen ihn verachten oder bewundern, wie sie wollen. Das tätige eingreifen in die welt ist keine aufgabe für ihn, denn die welt existiert ja nicht mehr für ihn. Es wäre aber unrecht zu bestreiten, dass auch die muslimische mystik uns zuweilen einen hauch jener weitherzigen liebe spüren lässt, die die welt und alle ihre geschöpfe, eben weil sie Gottes welt ist, umfasst und in der geringsten arbeit einen dienst Gottes sieht — jenes freu-

[1] *'Iḥjā'* III, 242 f. [2] *Qušajrī* 90.

[3] *'Iḥjā'* III, 299. Das erinnert ja in auffälligster weise an die lehre der anatolischen valentinianer, dass »Christus aus demut nicht als engel, sondern als mensch erschien». Exc. ex. Theod. § 4, Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 513. Ich sehe darin einen beweis mehr für den später zu erörternden zusammenhang zwischen dem ṣūfismus und der gnostischen theosophie.

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 202.

dige dienen um Gottes willen, das einen so ansprechenden zug an der gestalt des heiligen bildet, dessen bild uns wohl auch sonst bei den schilderungen des ṣūfischen frömmigkeitsideals ins gedächtnis kommen mag: Franziskus von Assisi.

Wer von den weltkindern vermag zu sehen, dass in der unscheinbaren gestalt des armen und demütigen ṣūfī ein freund Gottes sich verbirgt! Mit wohlbehagen malt die heiligenlegende, wie der *walī*, **verkannt und unbekannt** durch die welt wandert. Eine runzelige, halbverrückte alte, eine sklavin, gelb von gesicht und mager von gestalt», soeben auf dem markte um einen winzigen preis gekauft, oder auch ein schöner jüngling, an dem nichts den asketen ahnen lässt, das sind beliebte verkleidungen der heiligen. Ein frommer mann bat einmal, seine gefährtin im paradiese sehen zu dürfen. Ein uraltes, schwachköpfiges mütterchen wurde ihm gezeigt.[1] Er war zufrieden, denn die heiligen Gottes kennen ja einander. Aber gewöhnlichen menschen ist es nur selten vergönnt, unter den schmutzigen fetzen den goldgewirkten mantel des königskindes zu sehen.

Diese verkannten frommen haben nun in dem gesandten Gottes ein tröstendes beispiel. Wenn schon ihre schwache menschlichkeit ein stein des anstosses für die weltmenschen ist, die an einen heiligen masslose anforderungen stellen, so mögen sie sich erinnern, dass auch der gesandte Gottes hat hören müssen: Was ist dies für ein gesandter, der isst und auf den märkten wandelt![2] Auch ihm ist spott und verachtung reichlich zu teil geworden. Die menschen», sagte *Ḏū-l-Nūn*, werden nicht aufhören zu jeder zeit die »armen» zu verspotten, damit diese in den propheten ein vorbild haben mögen.»[3] *Ṣaʿrānī* ergeht sich mit besonderer vorliebe in schilderungen der verfolgungen und leiden, denen die ṣūfī's ausgesetzt worden sind durch die groben missverständnisse der uneingeweihten, die ihre aussagen verdrehen und missdeuten. Er leitet seine *Ṭabaqāt* mit einer ṣūfischen märtyrergeschichte ein.[4] Dies scheint aber hauptsächlich eine wirkungsvolle pose zu sein, denn in wirklichkeit scheinen, mit wenigen ausnahmen,[5] die auferlegten leiden nicht allzu hart gewesen zu sein. Kam es in schweren fällen zur verbannung aus der stadt oder aus der provinz, so scheint für gewöhnlich die verfolgung

[1] *Jāfiʿī*, *Rauḍ al-rajāḥīn* 139.
[2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 12.
[3] Ib. I, 92.
[4] Ib. I, 19 ff.
[5] Vgl. Goldziher, Vorlesungen 175.

hauptsächlich in belästigungen und intriguen von seiten der orthodoxen doktoren bestanden zu haben, die in ihren sitzungen mit verdammungsurteilen gewiss nicht kargten; bei der zunehmenden popularität der ṣūfī's unter dem volke konnten sie aber sicherlich nur selten macht hinters wort setzen. Vollends gilt dies für die spätere zeit, wo die ṣūfī's gelegentlich selbst als ketzerrichter haben auftreten können.[1] Wenn nun der ṣūfī durch böse nachrede, die ihn als einen *kāfir* stempelt, zu leiden hat, muss er daran denken, wie viel unziemliches die ungläubigen dem gesandten Gottes angedichtet haben. Der prophet liess sich aber durch die liebevolle anrede Gottes (S. 15: 98—99) trösten. »Also liegt dir, o *walī*, ob, hierin dem gesandten Gottes nachzubilden, denn das ist ein göttliches heilmittel, das die bedrücktheit des herzens vertreibt, die von der rede der verneiner kommt».[2] Überhaupt reden die ṣūfī's gern von den leiden der frommen. Die schon im Alten Testament (Spr. 3: 11 ff.) gefundene lösung von dem problem des leidens, nach der die übel, die den gerechten befallen, eine pädagogische zucht Gottes ist, durch welche er besonders seine auserwählten lieblinge auszeichnet, haben sie im vollen umfange ausgenutzt. Das bedürfnis nach einem hohen persönlichen beispiel, das den segen und die gnade des prüfungsleidens zeigt, findet eben an der person des propheten ihre befriedigung. Die verfolgungen, die er von den ungläubigen mekkanern zu ertragen hatte, haben dieser tendenz die geschichtliche anknüpfung geboten. Fragt man, ob es möglich sei, dass die von Gott am meisten geliebten wirklich am schwersten geprüft werden, wird geantwortet: der prophet ist »der herr der geliebten«, und er ist auch von allen menschen der am schwersten geprüfte. Er hat gesagt: »Keiner fürchtet Gott wie ich, und keiner ist so beleidigt worden (*'āḍija*) wie ich.»[3] Gott hört nicht auf, seine diener zu prüfen nach dem mass ihres glaubens. Daher ist der am schwersten geprüfte der gesandte, dann die propheten, dann die *'abdāl*, dann die heiligen u. s. w. Die prüfung ist ein haken für ihre herzen, eine kette für ihre seelen, die sie hindert von ihrem ziel abzulenken.[4] Zu S. 3: 148 schreibt *Ibn al-'Arabī:* »Die prüfungen sind eine geissel von den geisseln Gottes, mit der er seine

[1] Schreiner, Beiträge zur geschichte der theologischen bewegungen im Islam, ZDMG. LII, 552.

[2] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 13. [3] *Futūḥ al-ġajb* 152.

[4] Ib. 50: vgl. *Buḫārī, Kitāb al-marḍā wa-l-ṭibb*, bāb 3.

diener zu sich treibt, indem er sie von ihren selbstischen attributen reinigt und die vervollkommnung in ihnen hervortreten lässt, indem er sie von der welt und dem ich losmacht und zur wahrheit zieht. Darum nimmt er sich in dieser weise zuerst der propheten an, dann der heiligen, dann der besten nach ihnen. Der gesandte Gottes hat gesagt, um seinen vorzug vor anderen hervorzuheben: Kein prophet hat wie ich gelitten, wie auch: Kein prophet ist wie ich gereinigt worden.[1] Selbst rühmte sich *Ibn al-'Arabī*, dass kein mensch soviel beleidigungen habe ertragen müssen wie er.[2]

Bei aller verachtung, aller verfolgung und allem leid soll der ṣūfī stets **versöhnlich, mild und barmherzig** bleiben. Liebe ist das höchste gebot auch der ṣūfischen sittlichkeit. Freilich wird man wohl die passive seite der liebe am meisten betont finden; das wichtigste ist nicht strafen, nicht zürnen, dem bösen nicht widerstehen. Zeigt die ṣūfische liebe somit oft eine innere verwandtschaft mit dem stillen, beschaulichen wohlwollen der buddhistischen *metta* — wie der *arhat* ist ja auch der vollendete ṣūfī für die welt tot und sollte sich überhaupt nicht mit den weltmenschen befassen — so ist doch andererseits nicht zu bestreiten, das die ṣūfische liebe auch ein tätiges gefühl sein und sich ernstlich bemühen kann, beleidigung mit wohltat zu vergelten, den flucher zu segnen und für die feinde zu beten. Die ṣūfischen maximen kommen den forderungen der christlichen liebe oft sehr nahe.

Seid barmherzig, wie euer Vater im himmel barmherzig ist:

Der vollendete soll seinen feinden gutes erweisen, denn sie wissen nicht [was sie tun]. So wird er mit den eigenschaften Gottes bekleidet, denn Gott tut immer gutes gegen seine feinde, obgleich sie ihn nicht kennen.[3]

Vergebet, so wird euch vergeben:

Ein mann wurde zur abrechnung vor Gott geführt, und keine gute tat wurde bei ihm gefunden. Gott sagte zu ihm: Nenne etwas, das du in der welt getan hast. Er antwortete: Ich erinnere nichts, ausser das ich gegen die menschen nachsicht zu üben pflegte und meinen dienern befahl, dass sie, wenn sie forderungen einzutreiben hatten, nachsicht üben sollten. Dann, erwiderte Gott, liegt es mir um so mehr ob, heute gegen dich nachsicht zu üben.[4]

[1] *Ibn al-'Arabī*, *Tafsīr* I, 135.
[2] *Ibn 'Imād*, ed. Nicholson, JRAS. 1906, 815.
[3] *Ibn 'Imād* 819. [4] *Nawādir al-'uṣūl* 105.

Bittet für die euch beleidigen»:

Ein mann in Damaskus hatte sich selbst auferlegt, *Ibn al-ʿArabī* zehnmahl des tages zu fluchen. Der mann starb, und *Ibn al-ʿArabī* war bei seiner leichenfeier anwesend. Dann kehrte er nach hause zurück und setzte sich hin, der *qibla* zugewandt. Am abend brachte man ihm speise, er aber wollte nicht essen, sondern blieb bis zum späten abend sitzen. Da wandte er sich auf einmal voller freude um und verlangte sein abendessen. Man fragte ihn, was dies bedeute, und er anwortete: Ich hatte mich bei Gott verpflichtet, dass ich weder essen noch trinken solle, bis Gott diesem manne vergeben hätte. Siebzig tausend mal habe ich das *lā ʾilāh ʾilla-llāh* für ihn gebeten, bis Gott ihm vergab.[1] — Als einmal ein roher soldat dem *ʾIbrāhīm b. ʾAdham* einen schlag auf den kopf, der bis ans scheitelbein drang, versetzt hatte, bat dieser für ihn um das paradies.[2]

»Keinen widerstand gegen die bosheit»:

Eine frau nahm dem *Maʿrūf al-Karḫī*, während er im bade war, seinen überwurf und sein buch weg. *Maʿrūf* folgte ihr nach und rief: O meine schwester, ich bin *Maʿrūf*, dir soll nichts böses widerfahren! Sage mir, hast du einen sohn oder einen mann, der lesen kann? — Nein. — So gib mir denn das buch und behalte das kleid![3]

Auch von **tätiger nächstenliebe** der ṣūfīfrommen weiss die legende zu erzählen. Ein kaufmann, der als erklärter feind der ṣūfī's bekannt war, sah einmal *Bišr al-Ḥāfī* sich von dem freitagsgottesdienst in auffallender eile entfernen. Er folgte ihm nach, indem er bei sich selbst dachte: Sieh mal, dieser mann, der wegen askese und gottesfurcht in hohem rufe steht, wie er nicht eine einzige stunde in der moschee ruhe hat! *Bišr* begab sich zum markt, wo er verschiedene lebensmittel einkaufte, und wandte dann seine schritte der einöde zu, während der kaufmann unvermerkt hinter ihm herging. Dort in einer verödeten moschee lag ein kranker, den *Bišr* in der liebevollsten weise aus dem mitgebrachten vorrat speiste. Der kaufmann schloss sich von diesem tage den ṣūfī's an und verschenkte sein vermögen unter sie.[4]

So muss denn die verzeihende mildtätige, liebe auch unter den tugenden Muhammeds die erste stelle einnehmen. Von der barmherzigkeit und der liebe des propheten reden gewiss auch

[1] *Ibn ʿImād* 815.
[2] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 145.
[3] *Al-Qušajrī* 144.
[4] *Jāfiʿī*, *Rauḍ al-rajāḥīn* 233.

die orthodoxen überaus gern — sie haben dazu, wie wir noch erfahren werden, einen besonderen anlass — aber die wahrhaft grandiose art, wie die ṣūfischen theologen die liebe, die weitherzigkeit als das innerste und eigentliche wesen des propheten schildern, erreichen die orthodoxen panegyristen nicht. Bei diesen sollen ja die versicherungen von der nachsicht und barmherzigkeit des propheten in erster linie die gewissen beschwichtigen über das zukurzkommen in der erfüllung der strengen forderungen des gesetzes. Tieferen klang hat die ṣūfische lobrede. Der prophet hat durch die mystische vereinigung mit Gott die teilnahme an den göttlichen eigenschaften erreicht; selbst von dieser liebe durchdrungen, die in grenzenloser, geduldiger güte alle welt, alle menschen, gute wie böse, umfasst, ist er in dieser welt nicht nur der grösste verkünder, sondern sogar die höchste persönliche darstellung dieser göttlichen liebe. Eine gute zuzammenfassung der ṣūfischen anschauungen in dieser frage gibt *'Abū-l-Ḥasan al-Ḥirālī* (gest. 637) in seinem werke *Al-'īmān al-tāmm bi-ḫajri-l-'anām*:[1]

»Gott schuf den menschen und gab ihm ein herz, durch welches er versteht. Es ist das prinzip seines wesens: ist das herz gesund, ist alles gesund, ist das herz verdorben, so ist auch alles übrige verdorben. Da nun das herz Muhammeds das weiteste herz von allen war, von Allah selbst unterwiesen (*'aṭla'ahu-llāh*), so ist auch sein herz am meisten dazu geeignet das herz zu sein, von dem Allah spricht: Himmel und erde schliessen mich nicht ein, aber das herz meines dieners schliesst mich ein. Vor der nachtreise befand sich Muhammed noch auf der stufe der anderen propheten, sein herz war noch eng. Auf der nachtreise aber wurde ihm die vervollkommnung zu teil. Sein herz und seine brust wurden erweitert, seine bürde wurde ihm abgenommen, und Gott erklärte ihm — aber keinem anderen — seinen namen (*ḏikr*), denn niemand kennt das wahre wesen seines *ḏikr*'s ausser er selbst und seine brüder und geliebten, die nicht abwesend, sondern anwesend sind, diejenigen von denen einer im geiste den *'amr* Gottes sprechen hörte (fol. 209 b.): Du bist von mir, und ich bin von dir. Da nun das wissen des propheten von seinem Herrn ein solches wurde, wie er sagt: 'In meinem Herrn (*bi-rabbī*) kenne ich alle dinge', so wurden auch seine eigenschaften die grössten, die ein mensch besitzen kann (*kānat 'aḫlāquhu 'aẓama ḫulqi 'abd*[in]), und seine eigenschaften umfassten alles,

[1] Auszüge in dem *Tauṯiq 'urā al-'īmān* I, fol. 209a ff.

was das göttliche wesen (*al-rabbānijja*) umfasst, in dem man alle dinge kennt.

Zu den kennzeichnen dieser seiner **weitherzigkeit** (*'aẓīm ḫulq*) gehört nun:

1. dass er zu den menschen insgemein (*li-l-nās kāffatan*) mit deren verschiedenen charakteren und verschiedenen fassungsvermögen gesandt wurde. Er verstand es, mit seiner botschaft sich der persönlichen art eines jeden anzupassen, sich auf seinen standpunkt zu stellen. Auch den engeln und den ǧinnen gilt seine sendung. «Jedem, dem Allah der Herr ist, dem ist Muhammed der gesandte. Wie das göttliche wesen (*al-rabbānijja*) alles umfasst, so umfasst der muhammedische charakter (*al-ḫulq al-muḥammadī*) alle welten.

2. seine grossmut gegen die ungläubigen, die sogar waffen gegen ihn führten. Wenn seine genossen ihn aufforderten, über seine feinde den fluch Gottes herabzurufen, bat er statt dessen: Verzeihe, o Herr, mein volk! Siehe, sie wissen nicht [was sie tun].

3. seine weitherzigkeit gegen die heuchler, die ihn in seiner abwesenheit beleidigten und ihm in seiner anwesenheit schmeichelten. Jedesmal wenn Gott ihm von strenge gegen die heuchler redete, wollte der prophet ihnen ein tor der barmherzigkeit öffnen, indem er für sie bat, bis Gott es ihm untersagte (fol. 210 a). Deshalb ist es die pflicht derer, die den glauben an ihren gesandten durch den glauben an seine weitherzigkeit vollendet haben, dass ihre herzen nicht eng seien gegenüber den menschen von zweien gesichtern, die uns das eine zeigen, wenn wir sie nicht sehen, aber ein anderes tragen. *Al-Ḥasan* sagte: Träfe ich meinen mörder in der einzäunung [wo die menschen zum gericht versammelt werden] am tage der auferstehung, wahrlich, ich würde ihn ins paradies führen! Man sagt, dass es seine eigene frau gewesen sei, die ihn vergiftete. Er hatte also von ihr zu leiden, was der prophet von den heuchlern zu vertragen hatte. Er ist daher der erste 'imām von den nachkommen Muhammeds und der herr, durch den Allah frieden stiftet zwischen den beiden scharen der gläubigen».

4. sein mitleid mit denjenigen von seiner gemeinde, die in schwere sünden fielen. Er sagte: Wer durch eine von diesen schändlichkeiten — er meinte das verbotene — versucht wird, der möge sich verbergen (fol. 211 a. u. b.). Einen mann, der sich oft betrunken zeigte, nachdem das weinverbot offenbart

worden war, wollten die genossen verfluchen. Er aber wehrte ihnen und sprach: Lasst ihn, siehe, er liebt Allah und seinen gesandten. Wer seinen glauben durch den glauben an die weitherzigkeit Muhammeds vollendet hat, darf nicht verachtung und härte zeigen gegen diejenigen von seiner gemeinde, die gesündigt haben, sondern er muss gegen sie barmherzig sein, um verzeihung für sie bitten und zu Gott für sie beten.»

5. seine grossmut gegenüber den äusserungen übertriebener eifersucht bei seinen frauen. Der prophet hat darauf hingewiesen, dass schlechtes benehmen des mannes gegen die frau in wahrheit (*fī-l-ḥaqīqa*) ehescheidung bedeutet und am tage der auferstehung die scheidung des mannes von seinem weibe zur folge haben soll. Eine von den frauen des propheten fragte ihn: Welchem von ihren männern wird die frau im paradies angehören? Er antwortete: Dem der den besten charakter besitzt. Es ist deshalb die pflicht dessen, der dies glaubt, die frau nicht zu verachten. Der prophet hat gesagt: Die frau ist aus einer krummen rippe erschaffen. So ihr eheherr sie brauchen will, mag er sie als krumm brauchen, denn versucht er es, sie gerade zu machen, zerbricht sie. Und ihr zerbrechen ist die scheidung. Es ist die pflicht des mannes, der den verstand hat, gegen die frau, die nur die hälfte des verstandes hat, nachsicht zu üben.

6. seine freundlichkeit gegen die kinder, und dass er an ihren unternehmungen und spielen teilnahm.

7. (fol. 212 b:) dass er nichts, was Allah geschaffen hat, tadelte. Alle menschen schelten ja über »die welt». Der prophet hat dies verboten; er sagte: Schmähet nicht eure welt. Darauf pries er sie und sagte: Gut ist das fahrzeug des gläubigen, auf dem er zum guten gelangt und sich von dem bösen errettet. Er hörte einmal einen mann über den wind schelten. Da sagte er: Schmähet nicht den wind, siehe er ist der hauch des Erbarmers. Im ganzen (fol. 213 a): Seine weitherzigkeit umfasste die ganze welt, die redenden (vernünftigen) wesen wie die stummen.

Der arme, der demütige, der sich erniedrigende, der in der welt verkannte, der milde, der verzeihende, der gütige, der gegen alle barmherzige: es mag sein, dass dieses ṣūfische charakterbild des propheten das sittliche ideal des morgenlandes im allgemeinen darstellt. Asketen und mystiker in verschiedenen zeiten und verschiedenen ländern des orients haben annähernd dieselben

sittlichen gedanken ausgesprochen. An den buddhismus könnte man denken, an die mönchsmystik, wie vielleicht auch an die brüderschaften der synkretistischen mysterienreligionen. Es scheint aber, dass hier auch eine mächtige persönliche verkörperung dieses sittenideals mit verborgener gewalt eingewirkt habe: die ṣūfische ethik scheint in der tat mehr als jede andere sittlichkeit mit der bergpredigt verwandt zu sein.

V. Die person des propheten und die frömmigkeit.

Unsere bisherigen ausführungen haben noch nicht die eigentliche bedeutung des propheten für die islamische frömmigkeit aufgedeckt. Die legende hat seine person weit über die menschliche beschränktheit erhoben. Was trieb sie dazu? Das religiöse bedürfnis, an den göttlichen wundertäter die hoffnungen und erwartungen der zagenden menschenkinder anzuknüpfen oder die blosse ungetrübte lust an spannender betätigung der überirdischen kräfte, an dem märchenhaften und wunderbaren? Das können wir meistens nicht sicher entscheiden. Die lehre von der *'isma* hat es, wenigstens anfänglich, nicht eigentlich auf die erhöhung des propheten, sondern auf die feste beglaubigung der von ihm gebrachten offenbarung abgesehen. Auch die entwicklung des prinzipes der *iqtidā' bi-'aḫlāq al-nabī* ist offenbar in grossem umfange von anderen motiven als der verehrung für den propheten bestimmt worden. So ergibt sich denn die frage: Ist die bedeutung des propheten nicht näher an das zentrum der religiösen vorstellungen gekommen, hat seine person in dem heiligtum der religion, wo die seele ihrem Gott gegenübersteht, wo es sich um sünde und gnade, errettung oder strafe, verdammnis oder gottesnähe handelt, keinen platz gefunden? Mit dieser frage werden wir uns jetzt zu beschäftigen haben.

Man pflegt den Islam als eine religion des gesetzes zu bezeichnen. Wollte man dies in der buchstäblichen bedeutung des wortes verstehen: als eine religion, wo das verhältnis des menschen zu Gott nur durch das prinzip des rechtes oder höchstens durch recht neben billigkeit geregelt wird, so wäre der echte Islam tatsächlich nur von den qadariten und den mu'taziliten repräsentiert. Aber auch wenn man einräumt, dass diese benennung wegen der überwiegenden bedeutung des nomistischen prinzips einigermassen gerechtfertigt werden könnte, so ist nicht zu vergessen, dass auch der Islam eine göttliche barmherzigkeit kennt, die die rechnung der stren-

gen gerechtigkeit durchkreuzt, und dass die islamische frömmigkeit durch den streit dieser beiden prinzipien und dessen rückwirkung auf das religiöse verhalten ihr eigentümliches gepräge erhält. »Wenn man die furcht und die hoffnung des dieners gegen einander abwiegen würde, so würden sie gleich wiegen«,[1] damit will man sagen, dass beide stimmungen für die frömmigkeit gleich unverlierbar sind. Im Islam ist der gegensatz zwischen gnade und gerechtigkeit kaum, wie etwa im judentum des neutestamentlichen zeitalters, ein problem dessen lösung angstvoll gesucht werden muss, sondern eher eine natürliche spannung, die der frömmigkeit leben und reichtum verleiht. Das kommt nun davon, dass im Islam die überzeugung von der barmherzigkeit Gottes weit fester gewurzelt ist. Gerechtigkeit und barmherzigkeit streiten in Gott mit einander, aber die barmherzigkeit siegt: »Kommt her, kommt her zu mir, ihr menschen des todes und der vergänglichkeit, zu mir und zu keinem anderen. Ich halte gegen mich selbst an der barmherzigkeit fest (*qabaḍtu bi-l-raḥma ʿalā nafsī*). Wer mich um verzeihung bittet, dem wird verzeihung unbedingt zu teil (*ʾauǧabtu* u. s. w.). Ich bin der verzeihende, der grosse und kleine sünden verzeiht und nicht mehr nach ihnen fragt.«[2]

Es ist wahr, dass die islamische auffassung von der barmherzigkeit Gottes zuweilen recht abstossende züge trägt. Nicht selten ist die *raḥma* nur die willkür des orientalischen despoten, der in momentaner guter laune auch den edlen zu spielen liebt. Eine gewandte hinwendung an seine grossmut verfehlt daher selten ihre wirkung. Zwei von den sündern, die in die hölle geworfen sind, schreien so überlaut, dass der Herr sie herausführen lässt und sie fragt: Warum schreiet ihr in dieser weise? Sie sagen: Damit du dich unser erbarmest. Er erwidert: Meine barmherzigkeit gegen euch wird darin bestehen, dass ihr euch selbst in die hölle dort, wo ihr zuvor waret, werfen dürfet. Sie gehen, und der eine wirft sich wirklich in die hölle; Gott aber macht ihm deren hitze kühl. Dann sagt er zum anderen: Warum wirfst du dich nicht ebenfalls in die hölle? Er antwortet: O Herr, ich hoffe, dass du mich

[1] *Ibn Tajmijja*, *Rasāʾil* II, 339.

[2] *Nawādir al-ʾuṣūl* 99. Der islamische standpunkt erinnert mehr an das spätere judentum; vgl. Berachot 7 a: Gott betet: »Es möge mein wille sein, dass meine barmherzigkeit meinen zorn bezwinge«. Sowohl den zug, dass Gott betet, wie auch den inhalt seines gebets hat der Islam aus dem judentum entlehnt, vgl. oben s. 69.

nicht in die hölle zurückkehren lassest, nachdem du mich schon herausgeführt hast. Alsdann der Herr: Es sei dir, wie du gehofft hast. Und sie werden alle beide ins paradies geführt.[1] Der *ḥadīṯ* ist eine gute illustration zu dem grundsatz: Ich bin was mein diener von mir glaubt, er mag glauben was er will.[2] Wie fremd ist uns die geistige atmosphäre, worin folgende aussagen sich bewegen: Der prophet lachte, dass seine backenzähne sichtbar wurden, als er erzählte, wie Gott sich einen kleinen scherz erlaubt mit einem armen sünder, der schwarzverbrannt aus der hölle geführt wird: er lässt es ihm für einen augenblick erscheinen, als wäre das paradies schon voll, obgleich es da einen raum von zehnmal die erdenfläche für ihn gibt.[3]

Aber es wäre ungerecht zu bestreiten, dass die aussagen von der göttlichen *raḥma* auch einen schöneren, echteren klang haben können, eine ergreifende wucht, aus den tiefen des selbsterlebten geschöpft. Am höchsten kommt die islamische frömmigkeit, wenn ihr aufgeht, dass eben der glaube an die barmherzigkeit für ein erfolgreiches und aushaltendes sittliches streben nötig ist, dass — um mit Luther zu reden — nur die sündenvergebung der wahre grund guter werke sein könne. Es hat der gesandte gesagt: Der sünder, der auf Gottes barmherzigkeit hofft, ist Gott näher als derjenige, der fromme werke übt (*al-ʿābid*). Denn wer verzweifelt, der ist fern von Gottes barmherzigkeit. Die hoffnung beruht nämlich auf seiner kenntnis und seinem wissen von Gott. »Wer an der barmherzigkeit Gottes verzweifelt, der hängt mit seinem herzen an dem streben, gute werke zu vollbringen, indem er seine rettung durch dieselben sucht. Wenn er aber über seine sünden nachdenkt, wirft er sich besinnungslos ins verderben und verlässt seine werke.« Das verzweifeln an Gottes barmherzigkeit, sagte *Ḥasan al-Baṣrī*, ist unterlassung der gebote Gottes im herzen (*tarḳ farāʾiḍ Allāh fī-l-sirr*). Es bedeutet, dass »wenn die sünden sich dem menschen häufen, er an sich selbst verzweifelt und sein ganzes streben verlässt.« Die barmherzigkeit hat der mensch nötig, weil die werke überhaupt nicht die seligkeit verbürgen können. Ein heiliger, der während 500 jahre auf einer klippe im meere, dreissig fuss breit und eben so lang, Gott gedient hatte, meinte wegen seiner werke ins paradies kommen zu dürfen. Gott zeigte ihm aber, dass alle seine werke nicht die gnade Gottes,

[1] *Al-Tirmiḏī* II, 99.
[2] *Nawādir al-ʾuṣūl* 275.
[3] *Muslim* I, 68.

der ihn zu seinen ausserordentlichen andachtsübungen gestärkt hatte, aufwiegen könnten. Würde Gott nach dem gezetz der wiedervergeltung mit ihm handeln, müsse er in die hölle kommen. »Es sagte der prophet: Keiner von euch wird durch seine werke gerettet. Man fragte ihn: Auch du nicht, o Gesandter Gottes? Er antwortete: Auch ich nicht, wenn mich nicht Gottes barmherzigkeit bedeckt.»[1] Bei deiner liebe zu mir — so bat eine fromme sklavin — verzeihe mir, o Gott! Wehe dir, du sollstsagen: Bei meiner liebe zu dir, versetzte ihr herr, der ihre worte gehört hatte. Ist es denn nicht durch seine liebe zu mir, dass ich bete, während du schläfst? antwortete die sklavin. Durch seine liebe zu mir hat er mich aus dem buche der götzendiener gestrichen und in das buch der gläubigen eingetragen.[2] Also »darinnen stehet die liebe, nicht dass wir Gott geliebet haben, sondern dass er uns geliebet hat».

Die barmherzigkeit Gottes fordert aber bei dem menschen die reuige zerknirschung als ihren anknüpfungspunkt. Die islamischen prediger haben ergreifende bilder gefunden für die freude Gottes über den sünder, der sich bessert: Ein mann reist in einer gefährlichen wüste. Er legt sich schlafen, und als er erwacht, findet er, dass sein reittier, das seine reisekost und seinen wasservorrat trägt, verschwunden ist. Er sucht es eine weile, bis ihn der durst überwältigt. Da denkt er bei sich selbst: ich will zurückkehren, mich schlafen legen und sterben. So legt er sich, den arm unter seinem haupte, nieder und schläft. Und als er erwacht, siehe, da steht sein tier da mit der wegekost und dem wasservorrat. Mehr als sich dieser mann da freut über sein reittier, freut sich Gott über einen gläubigen diener, der busse tut.[3] Es gibt, sagt ein anderer *ḥadīṯ*, im westen eine pforte, deren breite siebzig jahresreisen ist: Gott hat sie bei der schöpfung des himmels und der erde geschaffen. Sie steht für die busse offen und wird nicht geschlossen, bis die sonne von ihr aus (d. h. im westen) aufgeht.[4]

Die islamische theologie hat der lehre von der busse viel aufmerksamkeit zugewandt. Sie ist ein gebiet schulmässiger gegensätze geworden, wo die mu'taziliten die strengere auffassung ver-

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 13.

[2] *Al-Jāfi'ī*, *Rauḍ al-rajāḥīn* 83.

[3] *Muslim* II, 322. Das ist wohl eine arabisierung des gleichnisses vom verirrten schafe.

[4] *Al-Tirmidī* II, 269.

treten mit ihrer forderung, dass zur wahren busse gehören: 1. aussöhnung begangenen unrechts, 2. nicht-wiederbegehen der sünde, 3. fortwährende reue; während die orthodoxen sich damit begnügen, einmalige aufrichtige reue über die sünde als sünde, nebst festem vorsatz, die sünde nicht wieder zu begehen, als bedingungen für die expiatorische geltung der busse zu fordern.[1]

Es ist somit nicht selten, dass man ein vertrauen auf den Gott, der sünden vergibt, findet, das die bande der gesetzlichkeit ganz gesprengt hat. Jedesmal wenn du gesündigt hast, so tue busse», sagte der prophet. »Denn die vergebung Gottes ist grösser als deine sünden. Die busse steht dem diener offen, bis er den todesengel sieht, der seine seele holen soll.»[2] Und doch, nicht immer hat sich die frömmigkeit zu diesen höhen des vertrauens erheben können. Ein ernstes bedenken steigt gegen die frohe gnadesgewissheit auf. Gott kann wohl die sünden gegen ihn selbst verzeihen; wie steht es aber mit den sünden, die zugleich eine benachteiligung des bruders bedeuten? Es ist eine weit verbreitete auffassung, dass solche verbrechen von der unbedingten verzeihung ausgeschlossen sind. Wer sich durch falschen eid das gut eines muslims zugeeignet hat, kommt unwillkürlich in die hölle (*'auǵaba Allāh lahu al-nār*).[3] Wer einen lohnarbeiter dingt und ihm seinen lohn vorenthält, gegen ihn wird der gesandte am jüngsten tage als kläger auftreten und über ihn gewinnen.[4] Hätte jemand auch den lohn von siebzig propheten erworben, und hätte ein mann gegen ihn eine klage wegen eines halben *dāniq*, so wird er nicht eher ins paradies eintreten dürfen, bis er seinen kläger befriedigt hat.[5] Auch kann die vergebung nach der strengeren auffassung nicht von der pflicht befreien, seinen glauben durch werke zu beweisen. Am tage des gerichts wird der adamssohn wie ein lamm vor Gott gebracht. Der richter sagt: Ich habe dir alles gegeben und geschenkt und dir gnade erwiesen. Was hast denn du getan? Er sagt: Herr, ich habe es gesammelt und es wachsen lassen. Lass mich zurückkehren, dass ich es hole. Aber Gott spricht: Nein, bringe mir was du vorausgeschickt hast (nicht was du zurückgelassen hast). Dann zu den engeln: Wenn ein diener nichts gutes vorausgeschickt hat, so führe ihn in die hölle.[6] *Sulajmān b. 'Abdalmalik* (kalif, regierte 96—98)

[1] *Al-'Iǵī* 264 f.
[2] *Nawādir al-'uṣūl* 54.
[3] *Muslim* I, 49.
[4] *Mafātīḥ* I, 506.
[5] *Mawāhib* IV, 431.
[6] *Al-Tirmidī* II, 69.

sagte zu *'Abū Ḥāzim:* O dass ich wüsste, was uns bei Gott erwartet! Er antwortete: Wende auf dich das wort Gottes an, so wirst du es wissen. — Welches wort? — Die guten werden in der seligkeit sein, die missetäter aber in der hölle. — Aber wo bleibt dann die barmherzigkeit Gottes? — Sie ist nahe denen, die das gute tun.[1] Wohl könnte man die busse selbst als ein gutes werk auffassen und zwar als dasjenige das Gott am wohlgefälligsten sei, und als prophetenspruch die paradoxale aussage von der beata culpa in umlauf setzen: Hättet ihr nicht gesündigt, so hätte Allah euch verschwinden lassen und anstatt euer ein volk geschaffen, das um verzeihung gebeten und verzeihung erhalten hätte.[2] Aber dabei ist zu bedenken, dass auch die orthodoxen an die tiefe und aufrichtigkeit der bussgesinnung gewisse forderungen aufgestellt haben — die blosse galgenreue hilft nicht[3] — und ferner, dass man nach der gewöhnlichen orthodoxen auffassung nie gewiss sein kann, dass Gott wirklich die busse annimmt, man kann es höchstens vermuten.[4]

Der schmale weg der busse und der guten werke konnte nicht die fahrstrasse der grossen menge werden. Dazu waren der beschwerden zu viele und der erfolg zu unsicher. Der weg der inneren vergewisserung stand nur den wenigen auserwählten offen. Es waren die mystiker, die die irrationalität der verzeihenden barmherzigkeit sogar dahin übertrieben, dass sie zuweilen die vergebung überhaupt von dem verhalten des menschen unabhängig zu machen scheinen, eigentlich um zu zeigen, dass die gesinnung des geliebten über alles geht, was die gewöhnlichen menschen über ihn denken und meinen, und dass die liebe über alle werke triumphiert. Aber die durchschnittliche auffassung der gläubigen brauchte eine einfachere und greifbarere motivierung der göttlichen barmherzigkeit, als der fragliche wert der busse oder die mystischen erfahrungen sein könnten. Hier setzt für die menge der gläubigen die fürbitte des propheten ein, hier hat er für sie in dem zentrum der religiösen vorstellung einen platz erhalten, eine mediatorische stellung zwischen Gott und den menschen, die wegen des umfanges seiner interzession schliesslich die bedeutung weit überragt, die niedere gottheiten und heilige menschen in so vielen religionen erhalten haben.

[1] *Muḥādarat al-'abrār* I, 126.
[2] *Muslim* II, 323. [3] *Al-'Iǧī* 266.
[4] So *al-Ǧuwajnī: Nawawī, Šarḥ 'alā ṣaḥīḥ Muslim* X, 171.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass die idee von der fürbitte im Islam ursprünglich eine entlehnung aus dem judentum ist. In der literatur des neutestamentlichen zeitalters tritt sie zunächst nur tastend und scheu auf. Der fürbitte der gerechten, wenigstens bei dem grossen gericht, wagt man noch nicht ganz zu trauen; die eigentlichen fürbitter sind hier vielmehr die engel, besonders Michael.[1] Aber in dem masse wie die gesetzlichkeit veräusserlicht und zugespitzt worden ist, wird der glaube an die interzession der gerechten immer kühner. Schwarz bin ich durch meine eigenen werke, aber lieblich durch die werke meiner väter, sagt die israelitische gemeinde. Die werke Abrahams, Isaks, Jakobs, Moses', Davids, Esras, Hillels, R. Meirs u. s. w. sind bei Gott aufbewahrt worden, damit sie für die nachkommen fürbitte einlegen. Fürbitter sind überhaupt die gerechten und besonders die grossen lehrer, auch nach ihrem tode. Wenn die sünder in Gehinnom gebüsst haben, fährt Abraham zu ihnen hinab, und er, der alle gebote gehalten hat, führt sie durch sein verdienst heraus.[2]

Muhammed selbst steht mit seiner auffassung von der fürbitte dem älteren judentum am nächsten. Über die geltung der fürbitte an dem grossen gerichtstag ist er sehr unsicher (vgl. z. b. 74: 49, 83: 19, 72: 21, 2: 45, 2: 225, 26: 100—101 mit 19: 90, 20: 108, 53: 26, 43: 86); unter denen, die fürbitte einlegen dürfen, hebt er besonders die engel hervor (53: 26—7, 40: 7—9). Oft lässt er in den späteren suren Gott seinen propheten auffordern, für die gläubigen zu beten; aber eine fürbitte bei dem gericht, die ihm vor anderen zukommen sollte, wird im Koran nirgends erwähnt.

Dass auch andere als Muhammed fürbitte einlegen dürfen und sogar bei der interzession vor ihm den vorzug haben können, das hat der ältere traditionalismus gewusst. Nahe an die jüdische auffassung kommt die folgende aussage: Der erste der am tage des gerichts fürbitte einlegen darf ist Gabriel, der Heilige Geist, dann *'Ibrāhīm*, dann *Mūsā* oder *'Īsā*. Dann steht als vierter euer prophet auf, und keiner für den er einschreitet braucht eine weitere fürbitte.[3] Auch die frommen der ersten generation werden fürbitter für die gläubigen sein. *Ka'b* hat gesagt: Es ist keiner von den ge-

[1] Bousset, Die religion des judentums 247, 321.
[2] Weber, Jüdische theologie 293, 343.
[3] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 91.

nossen Muhammeds, der nicht am tage des gerichts fürbitte einlegen wird; selbst ersuchte er *al-Muġīra b. Naufal* um dessen fürbitte.[1] Besonders *'Uṯmān*, der durch sein trauriges ende für die sunnitische auffassung der märtyrer par préférence wurde, wird beim gericht seine fürbitte einlegen dürfen »für eine schar wie *Rabī'a* und *Muḍar*«. Je nach dem verdienst der frommen wird der umfang ihrer interzession verschieden sein: »In meiner gemeinde sind solche, die fürbitte für eine grosse menge einlegen dürfen; andere für ihren stamm, andere für eine kleine schar, andere für einen einzigen mann, so dass sie ins paradies eingehen dürfen«.[2] An dieser auffassung hat der Islam immer festgehalten. Die gelehrten innerhalb des traditionalismus, die frommen unter den mystikern werden die fürbitter ihrer genossen sein. Deshalb soll man sich um den persönlichen anschluss an die frommen bemühen. Ein jeder«, sagt *al-Ġazālī*, »der bei Gott ehre und guten empfang zu erwarten hat, wird für seine familie, seine verwandten, freunde und bekannte fürbitte einlegen dürfen. Suche ihre fürbitte zu erwerben, indem du keinen menschen verachtest! Denn Gott hat das *walī*'tum bei seinen dienern verborgen; vielleicht ist der, den deine augen verachten, ein *walī* Gottes.«[3] Aber diese fürbitter treten doch alle in den schatten gegen den propheten, der auf dem »geehrten platze« für seine gemeinde einschreitet. An ihn denkt doch schliesslich der gläubige, wenn er gegen die strenge des richters und die unzulänglichkeit seiner werke nach der rettenden *šafā'a* blickt. Vor allem in dem schrecklichen augenblicke, wo die menschen vor dem richter versammelt werden, ist der prophet der einzige, der vor ihn zu treten wagt.

Der haupttext für die lehre von der *šafā'a* ist die folgende, in vielen redaktionen vorliegende tradition: »Allah versammelt am jüngsten tage alle menschen, die ersten wie die letzten, auf einem einzigen hügel, damit der rufer von ihnen gehört werden

[1] *Šifā'* II, 47. Auch die šī'iten haben eine ähnliche tradition; sie sagen nur statt genossen Muhammeds: familie Muhammeds. *'Alī al-Qārī*, *Šarḥ 'alā-l-Šifā'* II, 97.

[2] *Al-Tirmiḏī* II, 72.

[3] *'Iḥjā'* IV, 476. Aber *al-Ġazālī* will nicht, dass die lehre von der fürbitte eine sittliche laxheit fördere: »Du sollst aber auch keinen ungehorsam verachten; vielleicht liegt Gottes zorn darin, denn Gott hat seinen zorn in dem ungehorsam verborgen. Du sollst auch keine tat des gehorsams verachten, denn Gott hat sein wohlgefallen in den taten des gehorsams verborgen; vielleicht liegt sein wohlgefallen darin, sei es auch nur ein freundliches wort, ein stückchen brot oder eine gute absicht«.

und sie überblicken könne. Die sonne nähert sich ihnen, und sie geraten in solche angst und solchen kummer, dass sie es nicht ausstehen und vertragen können. Dann sagen sie der eine zum anderen: Seht ihr nicht, in welchem zustand wir uns befinden, lasst uns jemanden aufsuchen, der für uns bei unsrem Herrn fürbitte einlege; lasst uns zu Adam gehen! Sie kommen zu Adam und sagen: Du bist der vater der menschen, dich hat Gott mit eigener hand geschaffen und dir von seinem geiste eingehaucht. Vor dir hat er die engel niederfallen lassen. Bete für uns bei deinem Herrn! Du siehst, in welcher not wir uns befinden. Adam spricht aber zu ihnen: Mein Herr zürnt heute, so wie er nie zuvor gezürnt hat und auch hienach nicht zürnen wird. Er hat mir den baum verboten, und ich bin gegen ihn ungehorsam gewesen. Ich selbst, ich selbst [habe für mich zu fürchten]. Geht zu einem anderen, geht zu *Nūḥ!* So machen die armen die runde von dem einen propheten zum anderen. Aber jeder erinnert sich einer sünde, für die er selbst zu fürchten hat. *Nūḥ* hat gegen sein eigenes volk Gott angerufen, *'Ibrāhīm* hat drei lügen gesprochen, *Mūsā* hat ohne Gottes befehl einen menschen getötet. Endlich kommen sie zu *'Īsā*. Er hat freilich keine sünde zu nennen, sagt aber doch: Ich selbst, ich selbst! Geht zu einem anderen, geht zu Muhammed! Sie kommen zu Muhammed und sagen: O Muhammed, du bist der gesandte Gottes, das siegel der propheten. Dir hat Gott deine früheren und spätereren sünden vergeben, bitte für uns bei deinem Herrn.[1] Ich gehe also [erzählt der prophet weiter] und komme vor den thron. Dort falle ich vor meinem Herrn nieder. Er offenbart mir und inspiriert mir eine solche preis- und lobrede, die er nie zuvor einem menschen offenbart hat. Dann wird gesagt: O Muhammed, erhebe dein haupt, bitte und dir wird gegeben werden, lege fürbitte ein, du sollst erhört werden! Ich erhebe mein haupt und spreche: O Herr, meine gemeinde, meine gemeinde! Und Gott sagt: O Muhammed, führe ein ins paradies diejenigen von der gemeinde, die sich keiner abrechnung zu unterziehen brauchen, durch das rechte tor. In in allem anderen sollen sie aber denen, die durch andere pforten eingehen, gleich sein.[2]

[1] In einer redaktion antwortet Muhammed: Ich übernehme sie [die fürbitte], *'ana lahā*.

[2] *Muslim* (*Kit. al-'īmān*) I, 74; *Buḫārī*, *Tafsīr* zu S. 17, u. s. w. Der zug von der runde unter die propheten, die ein jeder einen fehler zu gestehen haben, ist einer jüdischen tradition, die ebenfalls dem eschatolo-

Hier wird die wirkung der fürbitte auf die auserwählten frommen beschränkt, die durch dieselbe der rechenschaft überhaupt entgehen. Es war eben die meinung der alten *zuhhād*, dass alle, bis auf *'Ibrāhīm*, den freund Gottes, der fürbitte bedürfen.[1]

An dieser ernsten auffassung hat die folgende entwicklung nicht festhalten können. Die nomistische betrachtung neigte zu der auffassung, dass die frommen oder überhaupt alle, die sich keiner schweren sünde schuldig gemacht hätten, der fürbitte nicht bedürften. *Ǵābir b. 'Abdallāh* erzählte vom propheten: »Meine fürbitte gilt diejenigen von meiner gemeinde, die schwere sünden begangen haben. Und — fügte *Ǵābir* hinzu — wer keine schweren sünden begangen hat, wozu braucht er die fürbitte?«[2] Auch innerhalb der mystik gab es richtungen, die die notwendigkeit der interzession für den vollendeten frommen nicht zugeben wollten. Wer sich mit dem glauben des herzens Gott hingibt, der wird auf anderen wegen seiner barmherzigkeit gewiss und braucht die schrecken des gerichts nicht zu fürchten; die fürbitte gilt die schwachen, die diesen höheren weg nicht finden können. Es gibt, sagt *al-Ǵazālī*, »gegen die schrecken des jenseits keinen schutz als das wort *lā 'ilāh 'illā-llāh*, wenn es aufrichtig ist, das heisst, wenn das herz keinen anderen gegenstand seines strebens und seiner verehrung hat als Gott. Bist du zu dem allem zu schwach, so liebe den propheten und sei eifrig in der verehrung seiner sunna und achte auf die frommen seiner gemeinde und suche den segen ihrer fürbitte. Vielleicht wirst du seine fürbitte und die ihrige erlangen.[3] Die frommen brauchen sich vor dem *ṣirāṭ* nicht zu fürchten. Sie haben schon bei lebzeiten im herzen seine schrecknisse durchgemacht.[4] So werden denn auch am tage des gerichts alle völker mit den namen ihrer

gischen gebiete gehört, entnommen: Einst wird der Heilige — gebenedeiet sei Er! — den gerechten ein gastmahl geben an dem tage, wo er dem samen Jizchaks seine liebe erweisen wird. Nachdem sie gegessen und getrunken haben, reicht er unsrem vater Abraham den becher, damit er den segen spreche. Abraham aber sagt: Ich kann den segen nicht sprechen, denn aus mir ist Ismael hervorgegangen. Dann kommt er zu Jizchak, aber aus ihm ist Esau hervorgegangen, Jakob hat zwei schwestern gleichzeitig zu ehefrauen gehabt, Moses hat nicht in das land hereinkommen dürfen, Josua ist keines sohnes gewürdigt. Endlich spricht Gott zu David: So nimm du den becher und sprich den segen! Er sagt: Ich spreche den segen und mir ziemt es den segen zu sprechen, wie es heisst ps. 116: 13. Pesachīm fol. 119 b.

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 295.
[2] *Al-Tirmiḏī* II, 71.
[3] *'Iḥjā'* IV, 476.
[4] *Nawādir al-'uṣūl* 168.

propheten gerufen: O gemeinde *'Īsā's*, O gemeinde *Mūsā's*, gemeinde Muhammeds; aber nicht »die liebenden unter ihnen«, sie werden nur als freunde Gottes gerufen,[1] zum zeichen dass sie die vermittlung eines propheten nicht brauchen.

Wenn sich also die auffassung immer mehr verbreitet, dass die fürbitte ein komplement der mangelnden gerechtigkeit für die sünder und nicht ein mittel zur erhöhung des lohnes für die frommen sei, erhob sich zunächst die frage, wieviel von guten werken, von fides caritate formata eigentlich nötig sei, um sich die fürbitte des propheten zu sichern. In einer variante zu dem oben angeführten grossen *ḥadīṯ* können wir die entwicklung der anschauungen in dieser frage ablesen in den zusätzen und überarbeitungen, die sich über den ursprünglichen bericht geschichtet haben. Einige männer von Basra kamen zu *'Anas b. Mālik* und vermochten ihn durch die vermittlung eines seiner freunde von der *šafā'a* zu erzählen. *'Anas* erzählte von einer dreimal wiederholten fürbitte. Das erste mal erhält Muhammed die erlaubnis einen jeden, in dessen herz ein samenkorn von glauben ist, ins paradies zu führen. Das zweite mal wird das geforderte minimum auf »ein senfkorn von glauben«, und zuletzt auf was nahezu ein senfkorn ist herabgesetzt. Diese tradition des *'Anas* trugen sie dann dem *Ḥasan al-Baṣrī* vor. Als sie zum schluss gekommen waren, rief *al-Ḥasan:* Weiter! — Er hat uns nicht mehr erzählt. — Wahrlich, vor zwanzig jahren hat er mir die tradition erzählt. Er hat etwas ausgelassen; ich weiss nicht, ob er es vergessen hat oder es nicht hat erzählen wollen. Der prophet hat noch gesagt: Darauf kehre ich zum viertenmal zurück und sage: O Herr, erlaube mir jeden, der *lā 'ilāh 'illā-llāh* sagt, ins paradies zu führen! Dann spricht Gott: Das kommt dir nicht zu (*lajsa ḏālika laka*), aber, bei meiner macht, grösse und allgewalt, ich werde wahrlich aus der hölle führen jeden, der da sagt: Es gibt keinen Gott ausser Allah.[2] In solcher weise führte man einen zusatz ein, der dem geiste der ursprünglichen tradition ganz entgegengesetzt war. Hier wird dies letzte zugeständnis der grenzenlosen gnade nicht durch die fürbitte des propheten, sondern nur durch den guten willen des Allmächtigen selbst bewirkt. Es fehlen aber nicht ansätze, dem propheten an dieser allgemeinen amnestie wenigstens einen anteil zuzuschreiben. Bei der himmelfahrt bat er um verzeihung für die sünder aus seiner

[1] *Mafātīḥ* II, 107. [2] *Muslim* I, 72 f.

gemeinde. Ich verzeihe ihnen, antwortete der Herr, »wegen (*min*) meiner einheit und deiner wahrhaftigkeit.«[1] In dieser frage stimmt der islamische traditionalismus wieder mit dem Talmud überein. Wir erinnern uns, dass Muhammed im Koran die juden heftig angreift, weil sie meinen, dass das feuer sie »nur gezählte tage« berühren werde. Er zielt auf die bekannte lehre des späteren judentums, dass die nicht-gerechten israeliten nur während zwölf monate eine busstrafe in dem höllenfeuer erleiden müssen. Nur die erzbösewichter, die volksverführer, wie Jerobeam, der sohn Nebats, werden ewig darin bleiben. Dieselbe anschauung ist bekanntlich auch im Islam heimisch geworden. Die sünder werden zwar in die hölle geführt, aber jeder, »in dessen herz ein senfkorn von glauben ist«, wird hinausgeführt, nachdem er schon schwarzgebrannt wie eine kohle geworden ist.[2] Es fehlen aber im Talmud nicht stimmen, die auch diesen letzten rest strafender gerechtigkeit zu hart finden, wo es die söhne Abrahams gilt: es wird überhaupt kein beschnittener in Gehinnom kommen (Lecha 20 a); hat er in seinem irdischen leben götzendienst getrieben, wird er nur dann rettungslos verloren sein, wenn er seine vorhaut aufgezogen und also seine zugehörigkeit zu Israel aufgegeben hat (Erubin 79 a).[3] Das entspricht ganz der muslimischen aussage, dass Gott jeden, der *lā ʾilāh ʾillā-llāh* sagt, vor dem höllenfeuer schützen werde. Dies habe Muhammed einzelne von seinen genossen gelehrt, ihnen aber verboten es zu verbreiten, damit die menschen sich nicht darauf verliessen, und so in offenen libertinismus verfallen. Deshalb haben die gewährsmänner es erst auf ihrem sterbebett mitgeteilt.[4] Eine solche laxheit ist der natürliche begleiter der gesetzlichkeit. Das ist die antwort auf den schroffen rigorismus der ḫāriǧiten und die pietistische ängstlichkeit der *zuhhād*. Überall wo das jenseitige schicksal von werken und wiedervergeltung abhängt, sieht sich das beängstigte herz nach den greifbaren mitteln der seligkeit um. Vor der grenzenlosen last, die die gesetzlichkeit dem einzelnen aufbürdet, flüchtet er in die sichtbare heilsanstalt. Was für die katholiken die kirche und die sakramentengemeinschaft, für das judentum die zugehörigkeit zu dem erwählten volke — in

[1] *Al-Nāzilī*, *Ḫazīnat-al-ʾasrār* 81; der text hat *wḥdnī*.
[2] *Muslim* I, 67.
[3] Weber, Jüdische theologie 342, 352.
[4] *Buḫārī*, *Kit. al-ʿilm*, bāb 49; *al-Tirmiḏī* II, 106.

der beschneidung eher vollzogen als symbolisiert — ist für den Islam die zugehörigkeit zu der bevorzugten gemeinde des herrn der gesandten, die durch das ablegen der *šahāda* gewonnen wird. Das heilige wort des bekenntnisses ist voll mystischer kraft. Wie auch andere heilige worte und namen[1] hat man es sogar auf den blättern einer blume gelesen, geschweige denn dass es auf dem throne und über dem paradiestor geschrieben steht.[2] Gering scheint es den menschen, aber vor Gott ist es von gewaltiger geltung. Am tage des gerichts werden dem menschen neun und neunzig rollen, so lang wie der blick geht, mit lauter sünden vollgeschrieben, vorgelegt. Der Herr fragt: Haben meine schreiber dir in etwas unrecht getan? — Nein, o Herr. — Hast du eine entschuldigung? — Nein, o Herr. — Doch du hast bei uns ein verdienst. Es wird ein kleiner papierstreifen geholt, auf dem geschrieben steht: *lā 'ilāh 'illā-llāh.* Der sünder spricht: Was vermag der kleine streifen gegen die gewaltigen rollen! Aber der Herr spricht: Dir soll kein unrecht geschehen. Dann werden die rollen in die eine schale gelegt und der streifen in die andere. Und der streifen wiegt sie auf, denn nichts wiegt schwer gegen den namen Gottes.[3]

Bekanntlich ist die frage von dem glauben und den guten werken oder von der gerechtigkeit und der barmherzigkeit im Islam eine in dogmatischer hinsicht parteischeidende gewesen. Die extremen sind einerseits die ḫarīǧiten und mu'taziliten, andererseits die murǧiten. Der unterschied zwischen murǧitischer und orthodoxer anschauung wird schulmässig so dargestellt, dass, während jene behaupten, dass Gott überhaupt alle sünden, schwere wie leichte, auch ohne busse vergebe oder, wenn man dessen nicht gewiss sein, man es doch für möglich halten dürfe, so lehren die orthodoxen (d. h. hier die 'aš'ariten), dass Gott einige schwere sünden auch ohne busse vergebe, einige aber bestrafe; wir können nicht wissen, wie er in dem einzelnen falle handeln werde.[4] Man darf sich aber nicht vorstellen, dass diese dogmatische differenzierung für die wirkliche auffassung in weiteren kreisen bestimmend gewesen sei. Die oben angeführten beispiele, die den angesehensten traditionswerken entnommen sind, zeigen zur ge-

[1] Günther, Die christliche legende des abendlandes 37; Pfister, Der reliquienkult im altertum 523.

[2] *Šifā'* I, 139.

[3] *Mawāhib* VIII, 433.

[4] *Al-'Iǧī* 264.

nüge, dass es in der tat die murǵitische meinung ist die unter dem volke die beliebteste geworden ist, weil sie der sittlichen trägheit der massen am besten entgegenkam.

Man sieht, dass sich die lehre von der universellen vergebung keineswegs immer auf die fürbitte des propheten gestützt hat. Auch in späterer zeit hält die theologie ausdrücklich daran fest, dass die verzeihung auch ohne fürbitte möglich sei, freilich dann um so eher mit der fürbitte.[1] Aber schon in der polemik gegen den ḫāriǵitischen rigorismus hat die lehre von der fürbitte eine rolle gespielt. *Jazīd al-Faqīr* erzählt, wie er durch *Ǵābir b. ʿAbdallāh* von seiner ḫāriǵitischen ketzerei bekehrt worden ist. Er hörte einst, wie *Ǵābir* auf einem sessel sitzend aussprüche über die (temporären) höllenstrafen vortrug. *Jazīd* führte gegen ihn S. 22: 22 an. Liest du denn nicht den Koran? fragte *Ǵābir*. — Doch, versetzte *Jazīd*. — Hast du von dem geehrten platze Muhammeds gehört? — Gewiss. — Durch ihn führt Gott aus der hölle, wen er will.[2] In der späteren zeit wird die hoffnung auf befreiung von den strafen überwiegend an die fürbitte des vor der ganzen schöpfung geehrten und bevorzugten propheten geknüpft. Dem bestreben, dieser hoffnung eine möglichst sichere grundlage zu geben, sie soweit es angeht von allen subjektiven bedingungen, wie erfüllung des gesetzes, ja, selbst von religiöser gesinnung unabhängig zu machen, bringt es mit sich, dass die heilsgüter, die der prophet durch seine geltung vor Gott erwirbt, von ihm seiner gemeinde als gabe verliehen werden, und dass also deren besitz nicht so sehr durch persönliche anhänglichkeit an seine person, sondern schon durch die zugehörigkeit zu der begnadigten gemeinde verbürgt wird. Die gemeinde ist das heilsinstitut, ausser dem keine rettung zu erhoffen ist; die einzige sünde, die zur hölle verurteilt, ist diejenige die nach dem *ʾiǵmāʿ* aller gläubigen die gemeinschaft mit der islamkirche unwillkürlich auflöst: der *širk*.[3] Die gemeinde, die *ʾumma*, hat Muhammed in gedanken, wenn er vor seinem Gotte steht in einsamem gebetskampf, in der verklärung bei der himmelfahrt oder auf dem geehrten platze am jüngsten tage. „Jeder prophet hat eine bitte für seine gemeinde erhalten. Ich allein habe die meinige gespart, um sie zur fürbitte für

[1] *Al-Taftāzānī, Šarḥ ʿalā-l-ʿaqāʾid al-nasafijja* 118.
[2] *Muslim* (*Kit. al-ʾīmān*) I, 70.
[3] *Muslim* I, 38.

meine gemeinde am jüngsten tage zu machen. So Allah will, soll sie jedem von meiner gemeinde, der nicht götzendienst betrieben hat, zu teil werden.[1] Von den übrigen propheten hat *Nūḥ* sogar für sein volk um strafe gebeten (S. 71: 27),[2] *'Īsā* hat strafe oder gnade Gott anheimgestellt (S. 5: 118). Als aber Muhammed dieses wort des Korans las, weinte er und rief: Meine gemeinde, meine gemeinde! Gott sandte Gabriel und liess ihn fragen: Warum weinst du? Als er die ursache vernahm, sandte er wieder Gabriel mit der botschaft: Wir werden dich wahrlich zufrieden stellen in bezug auf deine gemeinde und du sollst nicht übel behandelt werden.[3] Unermüdlich hat der prophet mit Gott um das heil seiner gemeinde gerungen. »Am abend bei *'Arafa* [während der wallfahrt] bat er um verzeihung und barmherzigkeit für seine gemeinde. Es wurde ihm geantwortet: Es ist schon alles bewilligt, ausser was ihre sünden gegen andere betrifft. Ihre sünden gegen mich habe ich vergeben. Da sagte der gesandte: Du, o Herr, bist mächtig, dem benachteiligten bruder einen lohn zu geben, der das erlittene unbill aufwägt; so kannst du dem, der gegen ihn gesündigt hat, vergeben. Er erhielt aber diesen abend keine antwort darauf. Aber am morgen bei *Muzdalifa* betete er inbrünstig und erhielt die antwort: Ich habe ihnen vergeben. Da lächelte der prophet, und als man ihn fragte: Warum lachst du an einem tage, wo sich solches nicht ziemt, sagte er: Ich lachte über den feind Gottes *'Iblīs*. Als er zu wissen bekam, dass mein gebet für meine gemeinde erhört worden war, stürzte er zu boden, rief ach und weh, streute staub aufs haupt und entfloh.[4] Wie teuer muss denn nicht die gemeinde, für die der prophet so seine ganze würde und geltung eingesetzt hat, in den augen Gottes geachtet sein! Undenkliche zeiten vor der weltschöpfung hat sie Gott in gnade erwählt. Allah hat eine schrift geschrieben tausend jahre vor der schöpfung der welt, dann legte er sie auf den thron und rief: O gemeinde Muhammeds, siehe, meine barmherzigkeit geht meinem zorn voran! Ich gebe euch, ehe ihr bittet; ich verzeihe euch, ehe ihr mich um verzeihung bittet. Ein jeder von euch, der mir begegnet und sagt: Es gibt keinen Gott ausser Allah, und Muhammed ist der gesandte Gottes, ihn werde ich ins paradies führen.[5]

[1] *Muslim* I, 75.
[2] *Mafātiḥ* II, 456.
[3] *Muslim* I, 76.
[4] *Nawādir al-Uṣūl* 203.
[5] *Mafātīḥ* VI, 613.

Aber an dem gefürchteten tage des gerichts wird die gemeinde, indem sie ihrem propheten folgt, erst recht in ihrer ganzen herrlichkeit hervortreten. Die gemeinde Muhammeds wird da auf einem hügel stehen, hoch über den gemeinden der übrigen propheten.[1] Nach einer tradition, die im sunnawerke *Ibn Māǧa*'s aufnahme gefunden hat, ist die gemeinde Muhammeds die erste, mit der die abrechnung beginnt. Wenn Allah die menschen zu richten beabsichtigt, wird gerufen: Wo ist Muhammed und seine gemeinde? Da stehe ich auf, und es folgt mir meine gemeinde: sie haben einen weissen stirnfleck wegen der prostrationen und weisse füsse wegen der waschung. . . . Die völker machen uns platz auf unsrem wege und sagen: Diese gemeinde besteht ja fast aus lauter propheten![2] Was wunder denn, dass selbst die propheten sich wünschen, dieser gemeinde zugezählt zu werden.[3] *'Anas b. Mālik* traf einmal, als er mit dem propheten auf einer reise war, in einem *wādī* einen einsamen mann in gebet versenkt. Herr, so betete er, zähle mich zu der begnadigten (*marḥūma*) gemeinde Muhammeds! Es war der prophet *'Iljās*.[4] Immer höher bläht sich der stolz der muslimen auf, wenn dieses kapitel in frage kommt. Anlässlich der tradition von den leuten der höhe, die die übrigen paradiesbewohner hoch über ihren häuptern wie die strahlenden sterne am himmel sehen, schrieb einst *'Abū 'Abdallāh al-Tirmiḏī:* Das sind nicht die gewöhnlichen frommen, aber auch nicht die propheten, die sind noch höher, sondern die *'aulijā'*. Ein leser hat das am rande berichtigt: Es ist die gemeinde Muhammeds; diejenigen die diese als strahlende sterne am himmel sehen, sind die gemeinden der übrigen propheten.[5] Die überschwängliche seligkeit der *'ahl 'illijjīn* zu welchen sonst nur die heiligen ersten ranges wie *'Abū Bekr* und *'Umar*[6] gezählt

[1] *Ṭabarī, Tafsīr* XV, 92.
[2] *Mawāhib* VIII, 429; vgl. *al-Tirmiḏī* I, 116.
[3] *Šifā'* I, 169.
[4] *Mīzān al-i'tidāl* II, 609. Als der mann sich aufrichtete, war er 300 fuss hoch. Es traf sich so glücklich, dass es eben der tag, der einzige im ganzen jahre war, wo er sein fasten brach; er hat also zusammen mit Muhammed gespeist. »*Al-Ḥākim* (gest. 405) schämt sich nicht vor Gott solches für wahr zu halten«, ruft *al-Ḏahabī* entrüstet aus. Es ist eben der von den theologen mit geringschätzung abgefertigte volksglauben, der uns hier interessiert.
[5] *Nawādir al-'uṣūl* 273.
[6] *Mīzān al-i'tidāl* II, 332.

werden, wird hier für die gemeinde überhaupt in anspruch genommen.

Das wachsende selbstbewusstsein der islamgemeinde bekundet sich vor allem in der weise, wie **der vorrang Muhammeds** vor allen übrigen propheten behauptet wird. Wir besitzen zeugnisse in fülle dafür, dass in älterer zeit viele den *tafḍīl* (das bevorzugen des einen oder anderen was die religiöse würde betrifft) unter den propheten für unberechtigt hielten. Stellet mich nicht über den *Jūnus b. Mattā*, machet kein *tafḍīl* unter den propheten und zieht mich nicht dem *Mūsā* vor! lässt man den propheten sagen, aussagen die den späteren theologen viel kopfzerbrechen verursacht haben.[1] Es war dem propheten des Islam ehre genug, unter den gottesmännern als gleichberechtigt auftreten zu dürfen. Zuweilen hat man sogar dem einen oder dem anderen von den propheten vor Muhammed den vorrang geben wollen. Besonders gilt dies von *'Ibrāhīm*, den Muhammed selbst so hoch geehrt hatte und unter dessen autorität er seine eigene religion gestellt hatte. Wenn *'Ibrāhīm* neben mir genannt wird, so soll er gesagt haben, so sprecht zuerst über ihn den segen. Werde ich aber zusammen mit einem anderen propheten genannt, so sprecht zuerst über mich den *ṣalāt*.[2] Ein mann kam zu Muhammed und sagte: O du, der beste der menschen! Das ist *'Ibrāhīm*, antwortete der prophet.[3] Später würde man es ja als reinen unglauben betrachtet haben, wenn jemand Muhammed den titel »der beste der geschöpfe» hätte versagen wollen. Als die menschen am gerichtstage nackt und barfuss vor Gott stehen, ist *'Ibrāhīm* der erste der bekleidet wird. Freilich erzählt die tradition — wohl weil sie eben die alte auffassung von dem vorrang *'Ibrāhīm*'s überbieten will — dass *'Ibrāhīm* sich nur dem thron gegenüber setzen darf, während Muhammed an der rechten seite desselben stehen darf.[4] Dass Muhammed »der erste sei über dem sich die erde spaltet bei der auferstehung, macht ja für die spätere zeit einen hervorragenden titel seiner eschatologischen prärogative aus. Ursprünglich hat er dieses vorrecht nicht so unbestritten besessen. Ein jude in Medina schwor einst bei Gott, »der *Mūsā* vor allen menschen erwählt hat«. Ein muslim, dem dies verdross, versetzte ihm eine ohrfeige und rief: Sollst du so sagen, wenn der gesandte Gottes unter uns ist! Als der vorgang

[1] *Šifā'* I, 102.
[2] *Ibn Tajmijja, Rasā'il* II, 341.
[3] *Muslim* II, 224.
[4] *Ṭabarī, Tafsīr* XV, 92.

Muhammed erzählt wurde, zürnte er, so dass der zorn auf seinem gesichte sichtbar wurde, und sagte: »Machet keinen unterschied bezüglich der rangstufe zwischen den propheten Gottes! Siehe, Gott wird in die posaune stossen lassen, und bei dem ersten stosse fallen alle im himmel und auf erden, ausser wen Gott will, wie vom donnerschlag getroffen nieder. Dann bei dem zweiten stoss bin ich der erste, der erweckt wird, oder unter den ersten, denn [als ich erwache] sehe ich *Mūsā*, der [schon] an dem thron Gottes festhält. Ich weiss nicht, ob er durch den donnerschlag am Sinai schon seine rechnung abgemacht hat, oder ob er vor mir aufgeweckt worden ist.»[1] Ebenfalls direkt polemisch gegen die auffassung von dem vorrang Muhammeds vor den übrigen propheten ist eine dem *Ibn ʿAbbās* zugeschriebene tradition: Wir sassen in der moschee und redeten von den vorzügen der propheten. Wir nannten *Nūḥ* wegen seiner gottesfurcht, *'Ibrāhīm* wegen seiner freundschaft mit Gott, *Mūsā*, mit dem Gott gesprochen hat, und *ʿĪsā*, der zum himmel erhöht wurde. Aber, sagten wir, der gesandte Gottes ist der grösste. Er ist zu allen menschen gesandt, Gott hat ihm seine früheren und späteren sünden vergeben, und er ist das siegel der propheten. Da kam der gesandte Gottes und fragte: Wovon redet ihr? Als er es vernahm, sagte er: Niemand ist besser denn *Jaḥjā b. Zakarijjā'*, denn er hat nichts böses getan, und nicht einmal auf einen fehltritt gesonnen.[2] Die anhänger vom primat Muhammeds hielten sich an einer ganz ähnlichen tradition: Einige genossen besprachen einst die vorzüge der propheten. Der eine nennt *'Ibrāhīm*, der zweite *Mūsā*, der dritte *ʿĪsā* und der vierte Adam. Da tritt der gesandte Gottes, der unbemerkt alles gehört hat, hervor und sagt: Ihr habt wahr gesprochen. Aber ich bin der geliebte Gottes — ohne prahlerei. Ich trage das banner des lobes (*liwā' al-ḥamd*) am tage der auferstehung — das ist keine prahlerei. Ich bin der erste der fürbitte einlegt und der erste dessen fürbitte erhört wird — das ist keine prahlerei. Ich bin der erste der den klopfer an der pforte des paradieses bewegt, Gott schliesst mir auf und führt mich hinein und mit mir die armen unter den gläubigen — das ist keine prahlerei. So bin ich der geehr-

---

[1] *Muslim* II, 226; *Ṭabarī*, *Tafsīr* XXIV, 20.

[2] *Mafātīḥ* II, 455. Über *Jaḥjā*'s sündlosigkeit vgl. auch Goldziher, Vorlesungen 221; er ist der einzige mensch ohne sünde, *Nawādir al-'uṣūl* 185.

teste unter den früheren und den späteren — das ist keine prahlerei.[1]

Der dogmatische streit über diese frage ist also jedenfalls von der bedeutung gewesen, dass er in gegen einander gerichteten tendenz-*ḥadīṯ*'en ausdruck erhalten hat. Wir brauchen indessen nicht zu fragen, welche von den beiden auffassungen die zukunft für sich hatte. Vereinzelte stimmen, die den einen oder den anderen von den propheten dem gesandten Gottes in bezug auf die religiöse würde vorziehen möchten, verhallen allmählich gänzlich in den enkomien, die den propheten des Islam als den unvergleichlich höchsten und geehrtesten von den gesandten und folglich seine gemeinde als die vor der ganzen menschheit bevorzugte gemeinschaft feiern. Der titel *sajjid al-mursalīn*, herr der gesandten, wird Muhammed schon von *Ibn Sa'd* (III: 1, 2) beigelegt. *Faḫr al-dīn*, der die frage in aller breite erörtert,[2] führt die *'iǵmā'* der gemeinde dafür an, dass einige propheten höher stehen denn andere und dass Muhammed der vornehmste unter ihnen ist. Später wird dem satze, dass Muhammed der beste der geschöpfe ist, ein für den islamglauben durchaus konstitutiver charakter zugeschrieben. Wer ihn verneint ist ein ungläubiger, dreimal soll er zum wiederrufen aufgefordert werden und, so er sich weigere, dem tode anheimfallen.[3]

Die oben angeführten fünf prärogative, die die überlegenheit Muhammeds begründen sollen, sind nur ein bescheidener anfang von dem, was man später von solchen ehrentiteln zu bieten wusste.

Als spezimen der systematischen zusammenstellungen von den vorrechten des propheten möchte ich eine mitteilen, die von *'Izz al-dīn 'Abdal'azīz b. 'Abdalsalām* (gest. 660) herrührt. Unser prophet, sagt *'Izz al-dīn*, ist der vornehmste der propheten von mehreren gesichtspunkten aus:

1. Er ist der herr aller (*sā'id al-kull*), denn er hat gesagt: Ich bin der herr der adamskinder am tage der auferstehung. Herr ist der, dem die hohen eigenschaften beigelegt werden. Es wurde ihm kundgetan, dass er der herr (*sajjid*) in den beiden welten sein werde: in dieser welt, weil die hohen eigenschaften ihm beigelegt werden; in der zukünftigen, weil ihm wegen dieser seiner hohen eigenschaften eine entsprechende rangstufe zukommt.

---

[1] *Al-Tirmiḏī* II, 283; *Muslim* I, 74.
[2] *Mafātīḥ* II, 415 ff.
[3] *Muḥammed 'Alīš*, *Fatḥ al-'alī* I, 35.

2. Das banner des lobes ist in seiner hand am tage der auferstehung.

3. Adam und die nach ihm kommen stehen unter seinem banner am gerichtstag.[1]

4. Seine sünden sind ihm vergeben. Alle andern propheten erinnern sich einer sünde, wenn die völker sie um ihre fürbitte ersuchen.

5. Gott schwört bei seinem leben. Das zeigt, welchen adel und welch ein ansehen (*šaraf* und *ʿizza*) sein leben in Gottes augen hat, da er es für würdig hält dabei zu schwören wegen der allgemeinen und besonderen *baraka*, die darin ist.

6. Gott nennt ihn mit seinen titeln: prophet, gesandter, die übrigen propheten aber mit ihren namen. Das ist ja ein zeichen besonderer ehrfurcht und hochachtung, wenn man jemanden mit seinen besten eigenschaften und titeln nennt, wie der dichter sagt: Nenne mich nur »den sklaven der geliebten«, siehe das ist der liebste meiner namen.

7 Die wunder der propheten sind vorübergehender art, aber das wunder Muhammeds, der Koran, bleibt ewig bestehen.

8—10. Andere beweise den wundern Muhammeds entnommen.

11. Die im unglauben (geistig) toten, die Muhammed zum leben des glaubens erweckt hat, sind ungleich viel zahlreicher als die toten, die *ʿĪsā* zum körperlichen leben aufgeweckt hat.

12. Jeder prophet erhält einen lohn aufgeschrieben nach der zahl der werke, zustände (*ʾaḥwāl*) und worte seiner gemeinde. Nun ist die gemeinde Muhammeds die hälfte von den bewohnern des paradieses.[2] Er hat also die hälfte der paradiesbewohner zum heil geleitet, die anderen propheten nur bruchteile der hälfte; der grad von gottesnähe wird nun nach dem masse des heils gezählt, das er geschaffen hat. Ferner erhält schon in seiner gemeinde jeder, der die menschen zur »leitung« ruft oder eine gute sunna stiftet, einen lohn wie der gesammte lohn aller derer, die danach handeln. Der prophet erhält also den lohn für die werke seiner gemeinde verdoppelt, denn er ist es der von anfang an der stifter aller guten sunna ist. Darum weinte *Mūsā* bei der himmelfahrt — aus erstaunen über das glück des propheten, dass von dessen gemeinde eine grössere zahl ins paradies eingehen wird als aus seiner gemeinde; nicht, wie einige in ihrer un-

[1] Vgl. *al-Tirmiḏī* II, 282. [2] Vgl. *Muslim* I, 79.

wissenheit meinen, aus neid, sondern aus trauer, dass eine solche rangstufe ihm entgangen war.

13. Andere propheten sind nur zu einem einzigen volke gesandt. Muhammed aber zu ǧinnen und menschen.

14. Gott redete mit *Mūsā* in dem heiligen tale, mit unsrem propheten bei dem »lotusbaum der grenze».

15. Ihm gehört erstens das herrsein überhaupt, dann aber besonders das herrsein am letzten tage; er sagt: Ich bin der herr der adamskinder am tage der auferstehung, der erste über dem sich die erde spaltet, der erste fürbitter und der erste dessen fürbitte erhört wird.[1]

16. Alle menschen bis auf *'Ibrāhīm* müssen ihn an jenem tage demütig anflehen, dass er sich ihrer sache annehme.

17. Er hat gesagt: *Al-wasīla* ist ein grad im paradiese, der nur einem von Gottes dienern zukommt. Hoffet, dass ich dieser einzige werde! Wer für mich zu Gott um *wasīla* bittet, für ihn werde ich fürbitte einlegen dürfen.[2]

18. Er besitzt im paradiese *al-kauṯar* und *al-ḥauḍ* (den reservoir; vgl. 'fluss, quelle des lebens').

19. Er hat gesagt: Wir sind die letzten und die ersten; d. h. die letzten in bezug auf die zeit, die ersten in tugenden und vorzügen.

20. Das stehen beim gebet wurde ihm und seiner gemeinde geboten; die reihen der betenden von seiner gemeinde sind gleich den reihen der engel gemacht worden; die ganze erde wurde zu ihrer moschee gemacht (d. h. jeder platz ist für sie zum betplatz tauglich).

21. Gott hat gesagt: Du bist wahrlich von grossem charakter (*ḫulq 'aẓīm*, S. 68: 4). Wenn die grossen dieser erde etwas für gross ansehen, so muss wirklich etwas daran sein. Was meinst du denn, wenn der grösste aller grossen etwas gross findet!

22. Mit drei verschiedenen arten von offenbarungen hat ihn Gott geehrt: 1. mit wahren traumgesichten, 2. mit reden ohne vermittler, 3. mit reden durch Gabriel.

23. Sein buch umfasst alles was die Thora, das Evangelium und die Psalmen umfassen, und ihm wurde *al-mufaṣṣal* gegeben.

24. Die werke seiner gemeinde sind weniger zahlreich als die werke der früheren gemeinde (die muslimen sind *'aqallu 'amalan mimman qablahum*), und doch erhält sie einen grösseren lohn.

[1] Vgl. *Muslim* II, 204, *al-Tirmiḏī* II, 282.
[2] Vgl. *al-Tirmiḏī* II, 282.

25. Gott hat ihm die schätze der erde gegeben und liess ihn wählen, ob er prophet-engel oder prophet-diener werden wolle, und er wählte das letztere.

26. Gott hat ihn als eine barmherzigkeit gegen die welten entsendet (S. 21: 107). Er ist nachsichtig gegen die ungehorsamen seiner gemeinde. Er wollte nicht die strafe beschleunigen wie die früheren propheten, wenn sie nicht glauben fanden.

27. Seine gemeinde wird über die völker richten. Wenn die völker läugnen, dass ihnen die botschaft verkündigt worden sei, tritt die gemeinde Muhammeds hervor und zeugt gegen sie.

28. Gott hat der gemeinde Muhammeds die gnade verliehen, dass sie in einem irrtum nicht einig sein soll.

29. Sein buch wird bewahrt, so dass, wenn sich auch alle menschen dazu vereinigten, es um ein wort zu vermehren oder zu vermindern, sie es nicht vermöchten. Dagegen sind, wie man weiss, die Thora und das Evangelium verfälscht worden.

30. Gott verbirgt dasjenige von den werken seiner gemeinde, das er nicht empfangen kann. Dagegen, wenn die früheren gemeinden ihre werke darbringen, verzehrt das feuer das, was empfangen wird, das übrige aber wird zurückgelassen, und so müssen sie mit schande beladen dastehen.

31. Ihm wurden alle worte gegeben.[1]

Wir haben uns bisher absichtlich an den dokumenten volkstümlicher auffassung in der lehre von der *šafāʿa* gehalten. Indessen, auch in der theologie hat man über die fürbitte gestritten. Es sind, wie schon vorher erwähnt wurde, die muʿtaziliten, die hier die opposition vertreten. Ihre argumente — schriftstellen und *ḥadīṯ*'e — hat *Faḫr al-dīn* sorgfältig verzeichnet und von seinem standpunkte aus zurückzuweisen gesucht. In der muʿtazilitischen auffassung hat die barmherzigkeit, insofern sie ein schenken der schuld ohne jede entsprechende prästation seitens des schuldigen bedeutet, gar keinen platz. Nun haben die muʿtaziliten, deren »liberalismus» sich bekanntlich im allgemeinen nicht dahin erstreckt, dass sie an der formellen autorität der schrift und der wohlbeglaubigten tradition rütteln wollen, freilich nicht geradezu das prärogativ des propheten, fürbitte einlegen zu dürfen, bestreiten können. Aber diese fürbitte kann nach ihrer meinung nicht das schenken der strafe, sondern nur ein mehr der belohnung bewirken.[2] Es ist dies eine halb-

[1] *Tauṯīq ʿurā al-ʾīmān* I, fol. 174 a—177 a.
[2] *Al-ʾĪǧī* 265.

heit, die übrigens am ende kaum besser mit ihrer grundanschauung vereinbar ist als die lehre von der allgemeinen sündenvergebung. Es wird auch *Faḫr al-dīn* nicht schwer, da er ihnen hier auf gemeinsamem boden begegnet, sie mit Koran und *ḥadīṯ*'en in die enge zu treiben. Die fürbitte, meint *Faḫr al-dīn*, kann nicht die ungläubigen gelten, die kommen ausser allem zweifel in die hölle; aber auch nicht die gehorsamen gläubigen oder die täter schwerer oder leichter sünden, wenn sie busse getan haben, denn in diesem falle können sie nicht bestraft werden, das fordert die vernunft, wie die gegner meinen. Also muss die fürbitte den tätern grosser sünden, die nicht busse getan haben, gelten.[1] Der unterschied zwischen der 'aš'aritischen und der volkstümlichen (murǧitischen) auffassung besteht darin, dass die ersteren zwar im allgemeinen behaupten, dass Gott auch schwere sünden, die nicht gebüsst sind, verzeihe; sie lehren aber nicht, dass diese verzeihung notwendig allen, die schwere sünden begangen haben, zu teil werden müsse. In betreff jedes einzelnen unter den sündern bleibt es ungewiss, ob er zu den begnadigten gehören werde, und ob also die fürbitte des propheten sich für ihn wirksam zeigen werde.[2] *Ibn Ḥazm* macht den kreis derer, die der fürbitte bedürfen, etwas weiter: es sind überhaupt alle, bei denen die guten taten die bösen überwiegen. Diejenigen aber, denen Gott verziehen hat, weil ihre guten taten die bösen überwiegen oder weil sie keine schweren sünden begangen haben, die haben barmherzigheit und heil erlangt und dürfen ins paradies eingehen. Worum sollte man für sie fürbitte einlegen?[2] Nach *Ibn Ḥazm* scheint also die busse nicht die fürbitte entbehrlich machen zu können, wie dies nach der meinung der 'aš'ariten der fall war.

Die späteren theologen haben mit einer von ihnen öfters angewandten harmonistischen methode die verschiedenen auffassungen von der fürbitte, die in anerkannten *ḥadīṯ*'en eine stütze hatten, als verschiedene momente in der interzession des propheten dargestellt. *Ibn Ḥazm* zählte zwei arten der fürbitte: die eine findet statt auf dem »halteplatz«, um befreiung aus der not,[3]

[1] *Mafātīḥ* I, 507: *lā jaǧūzu ba'd al-tawba ta'dībuhu 'aqlan 'inda al-ḫaṣm*. Es ist also nicht richtig, wenn *al-Taftāzānī, Šarḥ 'alā-l-'aqā'id al-nasafijja* 117, behauptet, dass die mu'taziliten diese lehre nicht durch beweise der vernunft, sondern durch beweise der offenbarung (*'adilla sam'ijja*) begründen.

[2] *Ibn Ḥazm* IV, 64 f.

[3] *Ibn Ḥazm* IV, 64 z. 9 v.u. ist *fī* vor *al-mauqif* einzusetzen und das sinnlose konsonantengerippe *ms't* als *mašaqqa* zu lesen.

die zweite um die herausführung der sünder aus der hölle. *Nawawī* kennt sogar fünf arten der fürbitte:

1. um befreiung von den schrecken auf dem »halteplatz» vor dem beginne der gerichtsverhandlung; 2. fürbitte für diejenigen, die vom ablegen der rechenschaft befreit werden sollen; 3. für diejenigen die, bei der abrechnung, der höllenstrafe wert befunden sind, um befreiung von der strafe; 4. für die sünder, die schon in die hölle geführt worden sind, um befreiung aus derselben; 5. für die frommen um erhöhung der rangstufe im paradiese. Die erste und zweite und vielleicht auch die dritte und fünfte art sollen ausschliesslich Muhammed zukommen.[1]

Wohl bemüht sich die frömmigkeit eifrig, die würde und den verdienst des propheten so überschwänglich als möglich auszumalen in der absicht, die geltung seiner fürbitte um so gewisser zu machen. Aber zu einer bestimmten lehre über den satisfaktorischen wert von dem verdienst des propheten ist es nicht gekommen. Nicht als sollte die lehre von stellvertretenden taten und von der übertragbarkeit des verdienstes im Islam fehlen. Die frommen pflegten auf den friedhöfen zu beten und dabei den lohn des gebets den »bewohnern der gräber zu schenken.[2] Selbst dem propheten kann man den lohn für koranlesen und andere fromme werke schenken.[3] Die form, in der uns diese anschauungen im Islam begegnen, erinnert oft an die ethik des späteren parsismus. Den satz: wer eine gute sunna stiftet, erhält den lohn aller derer, die nach ihr handeln, möchte ich mit der aussage im Dadistan 42:3[4] vergleichen: Ein mann, der einen heiden bekehrt, erhält den lohn der guten taten, die der proselyt tut. Wie uns Goldziher[5] gezeigt hat, ist das verhältnis zwischen leistung und lohn im Islam wie im parsismus überwiegend ein rechenproblem.

Aber, wie schon erwähnt wurde, wird trotzdem nie geradeaus behauptet, dass der verdienst des propheten die wirkung der fürbitte verbürge. Der gesichtspunkt, unter dem die interzession betrachtet wird, ist der der göttlichen barmherzigkeit, die durch und in dem propheten sich kundgibt. Auch Muhammed ist gekommen nicht um zu richten, sondern um zu retten; nur müssen wir dabei nicht vergessen, dass die rettung hier etwas ganz anderes als in den evangelien bedeutet, und in einem für die sittlichkeit

[1] *Mawāhib* VIII, 424. [2] *Jāfiʿī*, *Rauḍ al-rajāḥīn* 96.
[3] *Muḥammed ʿAlīš*, *Fatḥ al-ʿalī* II, 45.
[4] Bei Lehmann, Zarathustra II, 247.
[5] Islamisme et parsisme, RHR. XLIII, 12.

nicht fördernden, sondern verhängnisvollen gegensatz zu der gerechtigkeit steht.

Betrachteten die mu'taziliten als den hauptzweck der sendung Muhammeds die von der gerechtigkeit geforderte klare und unzweideutige feststellung der von den menschen geforderten præstanda,[1] so hielten sich die orthodoxen daran, dass der prophet schon nach dem Koran als »eine barmherzigkeit für die welten» (S. 21: 107) entsandt worden sei. *'Abū Bekr b. Ṭāhir al-'Isbīlī* (gest. 575) hat gesagt: »Gott hat Muhammed mit der zierde der barmherzigkeit geziert. Sein dasein war barmherzigkeit, alle seine tugenden und eigenschaften waren eine barmherzigkeit für die menschen. Wen etwas von dieser barmherzigkeit trifft, der wird gerettet von allem übel in den beiden welten und erlangt alles erwünschte. Siehst du nicht, dass Gott der Höchste spricht: 'Wir entsandten dich nur als eine barmherzigkeit für die welten'. Sein leben war barmherzigkeit, sein sterben barmherzigkeit, wie er gesagt hat: Mein leben ist ein gutes für euch und mein tod ein gutes für euch«[2]. Es ist glücklich für die gemeinde, dass der prophet ihr vorausgegangen ist, um bei Gott für sie zu beten: »Wenn Gott barmherzigkeit gegen seine diener beweisen will, nimmt er ihren propheten im voraus zu sich und macht ihn zum vorboten und vorangänger.«[3] In demselben sinne haben schon *Qatāda* und *Zajd b. 'Aslam* (gest. 136) die worte (S. 10: 2) *qadam ṣidq*, die gewöhnlich mit 'lohn für die aufrichtigkeit' wiedergegeben werden, von Muhammed als dem fürbitter verstanden, indem sie *qadam* als mit *salaf* gleichbedeutend auffassen.[1] Die göttliche barmherzigkeit, deren kundgebung Muhammed ist, ist mehr als mitleid, sie ist liebe. Kann es auch, meint *'Abū 'Abdallāh al-Tirmiḏī*, von anderen propheten gesagt werden, dass sie für ihre gemeinde eine *'aṭijja* sind, d. i. eine gabe aus barmherzigkeit, die der Herr schenkt, wenn er seine diener in not und schwäche sieht, um sie von dem übel zu befreien, so ist doch Muhammed noch mehr: er ist auch eine *hadijja*, eine gabe aus liebe, die der Herr gibt, um seine diener zu ehren und ihre herzen zu gewinnen. Die *'aṭijja* verpflichtet, die *hadijja* macht selig. »Muhammed wurde uns zu einer solchen *hadijja* gemacht, damit

[1] Sie bestreiten prinzipiell, dass Muhammed nur als eine barmherzigkeit für die welten entsandt worden sei: v. Kremer, Geschichte der herrschenden ideen des Islams 148.

[2] *Šifā'* I, 12.

[3] *Muslim* II, 207.

[1] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XI, 53.

er uns leite zu den höchsten stufen der frömmigkeit in diesem leben und damit wir im jenseits die höchsten stufen im paradiese erreichen, durch die zugehörigkeit (*qurb*) zu unserem propheten, und damit er durch unser glück zufrieden gestellt werde.[1]

Ist also Muhammed vor allem der vollstrecker von dem heilswillen des barmherzigen Gottes, so folgt daraus, dass sein eigenes wesen lauter barmherzigkeit und güte war. Diese eigenschaften heben auch die orthodoxen aufzählungen von den *'aḫlāq al-nabī* emphatisch hervor. Es gehört zu den vorzügen Muhammeds, dass Gott ihm zwei namen von den seinigen gegeben hat: der gütige, der barmherzige (*ra'ūf*, *raḥīm*).[2] Alles was er ist und bedeutet, all sein verdienst setzt er für seine gemeinde ein. Kein kummer hat seine seele so zerrissen wie die sorge um seine gemeinde.[3] Um dieses innige verhältnis des propheten zu seiner gemeinde auszudrücken, haben auch muslimische theologen das bild vom guten hirten verwandt. So schreibt *'Abū 'Abdallāh al-Tirmiḏī*: Der gesandte Gottes ist der hirt der menschen, und sie sind seine schafe. Für jeden, der auf die weide ausgeht, stellt er fest, was er tun und lassen soll, einiges erlaubt er einem und jedem, anderes verbietet er. Er gibt ihnen reines wasser, das ist das reine wissen. Er bereitet ihnen lagerstätten für sommer- und winteraufenthalt, d. i. die vorbereitung in den tagen der kraft und der gesundheit auf die tage des alters und der krankheit und auf den tod. Er bereitet ihnen zufluchtstätten für die nächte, d. i. wenn die verführung (pl., *al-fitan*) wie eine finstere nacht über sie kommt, zeigt er, wo sie zuflucht finden können und bei wem sie beschützt werden. Er führt sie von den gefährlichen plätzen, d. i. den weltlichen gelüsten und dem geiz, und von pestbringendem boden, d. i. von den eiteln freuden, die das herz anstecken, dass es krank wird. Er schützt sie vor dem irregehen, damit sie nicht dem wolf, d. i. dem feind (teufel), anheimfallen. Er verbindet das zerbrochene, d. i. wenn sie in ungehorsam fallen, ruft er sie zur busse und steht ihnen darin bei (*ju'īnuhum 'alajhā*). Er heilt die kranken, d. i. er vermahnt die irregeführten, so dass sie durch die ermahnung von den versuchungen gerettet werden. Er trägt die lämmer, d. i. ihm liegt die aufsicht über die kinder durch erziehung ob. Er bringt den ertrag der heerde zu dem eigentümer, d. i. er fleht und bittet für sie um verzeihung und

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 294. [2] *Šifā'* I, 95.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 165.

bittet Gott, dass er ihre werke empfange.[1] Es ist wahr, dass der verfasser ein mystiker ist, wenn auch von einer der orthodoxie nahestehenden richtung. Indessen hat er in seinem bilde gedanken ausgeführt, die inhaltlich auch der orthodoxie vertraut geworden waren.[2] Eben wegen dieses innigen verhältnisses des propheten zu seiner gemeinde wagen es die gläubigen zu hoffen, dass Gott um des geliebten günstlings willen auch die gemeinde schonen werde. Als einmal Bagdad von einem gefährlichen sturmwind heimgesucht wurde, bat ein mann in der moschee: O Gott, bewahre Muhammed in seiner gemeinde (*Allāhumma-ḥfaẓ M. fī-'ummatihi*) und lass nicht unsere feinde unter den völkern sich über uns freuen![3]

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass die fürbitte eine der gemeinde verliehene gnade ist; um ihrer teilhaftig zu werden, braucht man schliesslich nur durch die ablegung der *šahāda* unter die gläubigen aufgenommen zu werden. Weit seltener begegnen wir in der älteren literatur dem gedanken, dass das persönliche verhältnis des einzelnen zum propheten von entscheidender bedeutung für die erlangung seiner fürbitte wäre. Die vorstellung, dass man durch liebe zu Gott und seinem gesandten den lohn erhalten könne, den der mangel an guten werken unsicher zu machen schien, findet man in der folgenden tradition ausgesprochen: »Ein mann kam zum gesandten Gottes und fragte ihn: Wann kommt die »stunde» (das gericht)? Er antwortete: Was schaffst du denn für sie? — Nicht vieles worüber ich mich selbst loben könnte, aber ich liebe Gott und seinen gesandten. Da sagte der prophet: Du wirst sein mit dem, welchen du liebst.[4] Indessen, für die persönlich-mystischen beziehungen hatte der orthodoxe Islam noch wenig verständnis. Öfters hören wir, dass man durch den segenspruch (*ṣalāt*) über den propheten seiner fürbitte teilhaftig werden könne. Der gedanke, dass man durch hersagung der *ṣalāt*-formel den steilen weg des heils leichter machen könne, muss für die unglaublich bequeme art dieser volksfrömmigkeit sehr anziehend gewesen sein. Schon bei *Muslim*

---

[1] *Nawādir al-'uṣūl* 284 f.

[2] Sonst wird wohl meistens wie in Jes. 40: 11 (das vorbild?) das gleichnis vom hirten auf Gott angewandt: »Du bist der hirt, der das irrende nicht vernachlässigt und das zerbrochene nicht auf gefährlichem platze verlässt.» *'Iḥjā'* I, 273.

[3] *Ibn 'Abd Rabbihi, al-'Iqd al-farīd* I, 321.

[4] *Muslim* II, 296.

lesen wir: »Wenn ihr den mu'eddin höret, so saget wie er sagt; dann segnet mich; seht, wer mich einmal segnet, den segnet Gott zehnmal. Dann bittet für mich um *wasīla;* . . . . seht, wer für mich um *wasīla* bittet, für ihn werde ich fürbitte einlegen dürfen.«[1] Und umgekehrt, wenn jemand es unterlässt den propheten, wenn er gennant wird, zu segnen, muss er in die hölle fahren.[2] Auf einem der orthodoxie ursprünglich ganz fremden gebiete bewegt sich dagegen die vorstellung, dass die wallfahrt zum grabe des propheten seine fürbitte verbürge. Gegen das ende des vierten jahrhunderts hat sie indessen in die traditionsliteratur eingang gefunden, zuerst bei *al-Ṭabarānī* (gest. 360).[3] Erst der späteren volksreligion, wie sie sich unter dem einflusse der mystik und des heiligenkultus herausgebildet hat, ist der gedanke recht vertraut geworden, dass die verehrung der person des propheten der sicherste weg sei, seine fürbitte zu erhalten.

Im vorstehenden ist der versuch unternommen worden, die interzession des propheten als die funktion nachzuweisen, die die zentrale bedeutung seiner person für die islamische frömmigkeit darstellt. Die lehre von der fürbitte hat eine solche bedeutung gewonnen, weil sie mit einem zug dieser volksfrömmigkeit, der unsrer meinung nach eins ihrer wesentlichen kennzeichen ist, innig zusammenhängt: sie hat die reaktion gegen die gesetzlichkeit, wenn auch nicht hervorgerufen, doch befestigt und unterstützt. Die stellung des propheten als fürbitter für die gemeinde grenzt sich deutlich von derjenigen eines schutzheiligen ab, dessen hilfe von einzelnen durch persönliche hinwendung ersucht wird. Im Islam ist der gedanke, dass man erst durch irgend einen kultus des propheten die ihm verliehenen heilsgaben erlange, für die ältere zeit nur in sporadischen ansätzen nachzuweisen.

* * *

Welche haltung hat denn der muslim zu seinem propheten einzunehmen, welcher art ist die verehrung, die ihm zu teil werden soll, in welchen gedanken und bildern hat sie sich ausgedrückt? — das ist die frage, die wir an diesem punkte unsrer untersuchung zu beantworten haben.

[1] *Muslim* I, 113 (*Kit. al-ṣalāt*). [2] *Šifā'* II, 68.
[3] *'Alī al-Qārī* II, 149.

Überall wo die empfindung, die ein gegenstand religiöser verehrung hervorruft, mit dem wort »liebe» bezeichnet wird, da spielt die mystik mit hinein. Liegt die bedeutung der verehrten person ausschliesslich in der vorzeit, oder fällt sie in eine ferne zukunft, dann ist das wort nur in der uneigentlichen bedeutung von anerkennen, dankbarkeit, bewunderung oder sehnsucht von ihr zu verwenden. Die wirkliche liebe setzt die gleichzeitigkeit der mystischen beziehung voraus. Nun fällt es freilich dem lebhaften orientalen weit leichter als uns, das wort »liebe zu gebrauchen; er weiss dabei doch immer, dass er es in verschiedenen bedeutungen verwendet. Bei der ganzen art der orthodoxen frömmigkeit wird man erwarten, dass das verhältnis des gläubigen zum propheten jedenfalls nicht ein emotionell-religiöses sei, und das somit von liebe in der mystischen bedeutung des wortes nicht die rede sein könne. Man wird tatsächlich auch das wort selbst sehr selten finden. Die ausnahmen, die wir verzeichnen können, bestätigen nur die regel. In den beiden angesehensten traditionswerken lesen wir: »Niemand von euch glaubt, bis ich ihm lieber geworden bin als sein vater, sein sohn und alle menschen.»[1] Damit zu vergleichen ist ein *ḥadīṯ*, der neben jenem platz gefunden hat: »Es sind drei dinge, wer sie besitzt kostet die lieblichkeit (*ḥalāwa*) des glaubens: Gott und seinen gesandten über alles zu lieben, die menschen nur um Gottes willen zu lieben und sich vor rückfall in den götzendienst wie vor dem höllenfeuer zu fürchten.» Dass indessen die vorstellung aus einer gedankenwelt, die dem Islam fremd ist, übernommen worden ist, das zeigen zur genüge die erklärungen, die die älteren theologen von dieser liebe zum propheten geliefert haben. *Sufjān al-Ṯaurī* meinte, den propheten zu lieben heisse ihm (d. i. der sunna) nachfolgen. Andere sagen: einen festen glauben an seinen sieg (*nuṣra*) hegen, seine sunna verteidigen, derselben gehorchen, und sich fürchten ihr zu widersprechen.[2] Die liebe zu Gott und seinem gesandten ist gehorsam gegen beide und zufriedenheit mit dem, was sie befohlen haben, sagte der grammatiker *al-Zaǧǧāǧ* (gest. 310).[3] Liebe im sinne von persönlicher hingabe wollte die ältere orthodoxie ungern von dem verhältnis des men-

[1] *Buḫārī*, *Kit. al-ʾīmān*, bāb 8; *Muslim* (*Kit. al-ʾīmān*) I, 28.

[2] *Šifāʾ* II, 24; vgl. auch *ʿAlī al-Qārī* II, 34.

[3] *Šifāʾ* II, 7; vermutlich in seinem korankommentar, von dem indessen *Suyūṭī* versichert, dass der verfasser sich nur für die grammatik interessiere. *Al-ʾItqān* II, 190.

schen zu Gott gebrauchen. Die theologen bestehen hartnäckig darauf, sagt *Faḫr al-dīn*, dass die liebe zu Gott ehrfurcht (*ʿibāra ʿan maḥabbat ʾiʿẓāmihi wa-ʾiǧlālihi*), gehorsam und erwünschen des lohnes sei. Sie meinen, dass die liebe zum willen gehöre, und den willen kann man nur mit dem zeitlich entstandenen (*ḥawādiṯ* 'das empirisch erfahrungsmässige') oder mit dem nützlichen verbinden.[1] Bei alledem ist der angeführte *ḥadīṯ* am ehesten als eine vereinzelte entlehnung christlicher vorstellungen (vielleicht direkt aus Mt. 10: 37) anzusehen.

Von ganz anderer bedeutung sind die erzählungen von der liebe der genossen zu ihrem verehrten führer. Der greise kriegsheld *Ḫālid* zog sich, so erzählt seine tochter *ʿAbda*, nie zur ruhe auf seine polster zurück, ohne dass er von seiner sehnsucht nach dem propheten und seinen genossen, von den *muhāǧirūn* und den *ʾanṣār* redete. Er nannte sie beim namen und sagte: Sie sind mein *ʾaṣl* und *faṣl*, nach ihnen seufzt mein herz, sehnlich ist mein verlangen nach ihnen. Eile, o Herr, mich zu dir zu nehmen! Man fragte *ʿAlī:* Wie war eure liebe zum gesandten Gottes? Er antwortete: Er war uns, bei Gott, lieber denn unser vermögen, unsre kinder und eltern und das kalte wasser, wenn man durstig ist. Als *Bilāl* im sterben lag, rief seine frau: Weinet über ihn! Nein sagte *Bilāl*, freuet euch, morgen werde ich die geliebten, Muhammed und seinen genossen, sehen.[2] *ʾAnas* sah einst einen mann, namens *Kānis*, der Muhammed sehr ähnlich sah. Er fiel ihm um den hals, weinte und rief: Wer den gesandten Gottes sehen will, er mag *Kānis* sehen.[3] Wenn nun auch die späteren gerne solche erbauliche erzählungen hie und da etwas schöner ausgemalt haben, ist es ja auch sonst wohl bekannt, dass Muhammed in ungewöhnlich hohem grade die herzen seiner getreuen zu gewinnen verstand, und obgleich solche notizen in den späteren prophetologischen werken als stützen für die verdienstlichkeit und sunnamässigkeit der liebe zum propheten verwendet werden, sind sie offenbar nicht als zeugnisse für die wirkliche mystische prophetenliebe zu gebrauchen.

Indessen haben sich die anschauungen auch in dieser hinsicht mit dem allmählichen durchbruch der mystischen prophetenverehrung verändert. Selbst *Qāḍī ʿIjāḍ* will die liebe, auch die

[1] *Mafātīḥ* II, 649. Selbst hat er, wie seine ausführungen zu S. 2: 160 (II, 106 ff.) zeigen, es besser gelernt: liebe ist hingabe an Gott selbst mit herzen und willen.

[2] *Šifāʾ* II, 18.

[3] *Mīzān al-iʿtidāl* II, 14.

zum propheten, als die neigung des herzens zu dem, was mit ihm übereinstimmt (*wāfaqa*), fassen. Diese übereinstimmung oder verwandtschaft gründet sich darauf, dass der geliebte gegenstand uns angenehm ist, weil er durch äussere schönheit unseren sinnen oder durch geistige schönheit unseren herzen zusagt, oder weil er uns durch wohltaten an sich fesselt. Alle diese ursachen zur liebe finden sich beim propheten vor.[1] Wie fest sich der gedanke, dass man den gesandten Gottes auch lieben soll, bei den orthodoxen eingebürgert hat, ist aus dem beispiele des *Ibn Qajjim al-Ǵauzijja* ersichtlich. *Ibn Qajjim* sagt mit deutlicher bezugnahme auf die schwärmerische verehrung, die den ṣūfischen šejḫen von ihren schülern dargebracht wurde: Wer seine liebe, unterwerfung und demütige verehrung einem anderen als Gott darbietet, der stellt diesen an die seite Gottes. Und wer in hochmut die menschen einladet, ihn selbst zu preisen, verehren oder vor ihm sich zu demütigen, auf ihn zu hoffen, mit ihren herzen in hoffnung und furcht an ihm zu hängen, zuflucht und hülfe bei ihm zu suchen, der macht sich selbst Gott gleich.[2] Aber die liebe zum propheten wird nicht zu dieser verwerflichen menschenverehrung gerechnet. »Zu der nicht zu tadelnden liebe gehört die liebe zum gesandten Gottes. Wir meinen mit liebe die propriätet (*ḫāṣṣa*), vermöge deren das herz und der gedanke des liebenden von seinem geliebten ganz eingenommen ist. Liebe zu dem gesandten muss jeder gläubige in seinem herzen hegen, nur durch sie kommt man in den Islam hinein. Von dieser liebe gibt es bei den menschen verschiedene stufen, die nur Gott kennt.« In späterer zeit hat man sogar die frage aufwerfen können, ob denn nicht die liebe zum propheten für die religiöse gesinnung so unverlierbar wäre, dass man sie zu dem glauben rechnen müsse, der nach orthodoxer anschauung die zugehörigkeit zu der muslimischen communio sanctorum allein verbürgt. Einem mālikitischen gelehrten wurde zur entscheidung die frage vorgelegt: Schliesst der mangel an liebe zum gesandten den glauben überhaupt, oder nur den vollkommenen glauben aus?[3] Selbstverständlich war die antwort: den vollkommenen glauben; aber, wenn man bedenkt, wie eng die muslimische orthodoxie die grenzen des als minimum geforderten glaubens zu ziehen pflegt, ist es bedeutsam genug, dass die frage überhaupt erhoben werden konnte.

[1] *Šifā'* II, 24 f. [2] *Al-Ǵawāb al-kāfī* 95.
[3] *Muḥammed 'Alīš, Fatḥ al-'alī al-mālik* I, 46.

Die liebe zum propheten ist indessen, wie gesagt, nicht recht in der alten orthodoxen auffassung zu hause. Das wort, das die haltung der gläubigen ihm gegenüber am besten ausdrückt, ist **ehrfurcht.** Von nichts hören wir so oft in den panegyrischen ausführungen der früheren prophetologischen werke wie von der pflicht des *taʿẓīm* und *tauqīr*, der bewundernden und unterwürfigen ehrfurcht.

Die volkstümliche gottesvorstellung der muslimen ist untrennbar mit dem bilde des königs und seines hofstaats verbunden: Allah ist der König der könige in gigantischer projektion. Auf seinem throne sitzend hält der gewaltige seinen *dīwān*. Rechts und links stehen die würdenträger und grossen des reiches gereiht. Aber keineswegs in zufälliger ordnung: der platz, der ihrer würde entspricht, ihre *manzila* bei dem könig, ist von diesem genau festgestellt, und dabei gilt es: je näher dem könig selbst, desto vornehmer. *Manzila* und *qurba* sind die stetigen bezeichnungen für die geltung der propheten und frommen bei Gott; *qurba* bedeutet hier nicht, wie bei den mystikern, die nähe des vertraulichen eins-seins, der unio mystica, sondern die ehrenvolle nähe des herrschers. Am nächsten von allen, zur rechten des königs steht der vezir selbst. Das ist der platz welchen Muhammed einnimmt, wenn er mit dem ehrenkleid angetan zur rechten des thrones steht, »wo kein anderer steht, und wo alle menschen ihn beneiden .[1] Da die ehrenstellung zugleich ein ausdruck ist für den persönlichen gefallen, den der herrscher an dem betreffenden hat, besitzt er nach dem masse seiner *manzila* und *qurba* einfluss, *wasīla*, bei dem herrscher. Glücklich der bittsteller, der sich auf die *wasīla* eines der grossen verlassen kann, am glücklichsten wenn er auf die *wasīla* des vezirs selbst rechnen kann. Betet, dass mir die *wasīla* gegeben werde! so ermahnt Muhammed die gläubigen. Wenn der herrscher einen favoriten ehren will, fordert er für ihn respekt und demütige unterwerfung der untertanen (vgl. Esther 3), und er beweist ihm mit der ausgesuchten liebenswürdigkeit des orientalen, wenn er den grossmütigen spielen will, noch besondere ehrenbezeugungen, die er allen anderen im voraus hat (vgl. Esther 6). In dieser weise hat Allah den propheten geehrt. Alle seine hohen eigenschaften, seine ganze geistige würde sind ehrenerweisungen, die Gott mit verschwenderischer güte seinem auserwählten verliehen

[1] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 92.

hat. Gott hat die würde seines propheten erhöht und ihm tugenden, schöne eigenschaften und vorzüge besonders zugeteilt. Er hat seine hohe würde so überschwänglich gelobt, dass zungen und schreibrohre [bei deren schilderung] zu kurz kommen.» In seinem buche hat er seinen herrlichen rang klar und offen dargelegt, und ihn wegen seiner charaktereigenschaften und edler sitten gelobt. Er fordert seine diener auf, sich ihm anzuschliessen und ihm gehorsam nachzufolgen. Allah — gross ist seine Majestät — ist der welcher ehre und gnade schenkt, dann läutert und reinigt er, dann lobt und preist er und verleiht einen vollkommenen lohn. Ihm gehört aller verdienst und aller preis vom anfang bis zum ende. Er legt uns seine edle natur, in jeder hinsicht vollendet und erhaben, vor augen. Er verleiht ihm vor anderen vollkommene tugenden, lobenswerte eigenschaften, edle sitten und zahlreiche vorzüge. Er befestigt seine sendung mit strahlenden wundern, deutlichen beweisen und offenbaren mirakeln.»[1] Zu diesen ehrenerweisungen gehört, dass Gott bei dem leben des propheten schwört (S. 15: 72). Das zeigt, dass Allah kein wesen geschaffen hat, das bei ihm mehr geehrt wäre als Muhammed. Mit eidschwüren bestätigt Gott die einflussreiche stellung (*makāna*) Muhammeds bei ihm, aber vor allem hat er seinen eigenen namen mit dem namen des propheten verbunden in der *šahāda* und in der vorschrift, Allah und dem gesandten zu gehorchen, wo er die beiden sogar mit dem kopulativen *wāw* verbindet, was mit keinem anderen als dem propheten möglich wäre.[2] Undermüdlich schärft Allah die pflicht ein Muhammed zu gehorchen; nach der rechnung des *'Aḥmed b. Ḥanbal* tut er dies im Koran 33 mal.[3] So ist denn der wille Gottes, dass auch andere dem propheten die gebührende ehre erweisen. »Gott hat uns befohlen, dem propheten beizustehen und ihm ehre zu erweisen» (*taʿzīr* und *tauqīr*, das letztere heisst 'seine hoheit und würde anzuerkennen', *'iǵlāl* und *taʿẓīm*).[4] Es liegt jedem gläubigen ob, wenn er den propheten nennt oder der prophet in seiner anwesenheit genannt wird, dass er unterwürfigkeit, demut und ehrfurcht zeige, seine gebärden mässige und überhaupt ihm eine solche furcht und ehrenerweisung bezeuge, als stünde er lebendig vor ihm.»[5] So echt islamisch ist diese haltung, dass wir gewiss voraussetzen dürfen, dass sie schon früh für das verhalten der frommen dem

[1] *Šifā'* I, 9. [2] *Šifā'* I, 25, 28.
[3] *Ibn Tajmijja, al-Ṣārim al-maslūl* 55.
[4] *Al-Ṣārim* 203. [5] *Šifā'* II, 34.

propheten gegenüber charakteristisch gewesen sei. Der kalif *al-Manṣūr* stritt einst mit *Mālik* in der moschee des gesandten, da sagte *Mālik:* »O fürst der gläubigen, erhebe nicht deine stimme in dieser moschee! Siehe, der gesandte Gottes lehrte die menschen sich höflich zu benehmen und sagte: Erhebet nicht eure stimmen über die stimme des gesandten . . . Er ist sakrosankt (seine *ḥurma* ist) nach seinem tode, wie er (sie) es im leben war.[1] Der gesichtspunkt, unter dem man diese dem propheten zukommende ehrenerweisung betrachtet, ist oft, wie das bei *Ibn Tajmijja* der fall ist, die rücksicht auf die würde des ihm offenbarten gesetzes. Die ehre (*ʿirḍ*) des propheten muss aufrecht erhalten werden, sonst nimmt der respekt und die ehrfurcht ab, und dann wird auch seine botschaft hinfällig.[2] Aber daneben macht sich auch eine betrachtungsweise breit, die einer primitiveren denkweise gehört: man soll den propheten ehren, teils weil es Gott angenehm ist, dass man seinen liebling hochstellt, teils und vor allem weil der prophet wie andere grössen für den weihrauch des lobes schwach ist; es ist der geradeste weg, sich bei ihm einzuschmeicheln und sich sein wohlwollen und somit seine interzession zu sichern. »Sich um kenntnis des propheten zu bemühen ist ein dienst gegen seine verehrte person, ein weg anschluss an ihn zu gewinnen, eine verherrlichung seiner würde, ein nahen an ihn, ein mittel seine liebe und sein wohlwollen zu erlangen, denn dadurch nimmt man teil an den gaben des gepriesenen, und dadurch sucht man regen aus den wolken seiner wohltaten und bringt den segen seiner überströmenden güte herab . . . und erhält die schlüssel zu den schätzen, die er gebracht hat. Denn, wenn die edlen gelobt werden, teilen sie freigebig ihre gaben und geschenke aus . . . Dies ist auch ein weg, die gaben der göttlichen barmherzigkeit zu erlangen. Denn die barmherzigkeit Gottes steigt herab, schon wenn man seiner frommen gedenkt, und wie viel mehr wenn man dessen gedenkt, der ihre stütze (*sanad*) und ihr helfer (*mumidd*) ist! Kurz, durch die geringste verbindung (*intisāb*) mit ihm kommt der grösste nutzen und die grösste herrlichkeit, denn Allah hat kein wesen geschaffen, das bei ihm mehr geehrt wäre als unser herr Muhammed, und keine ehre (*ǧāh*), die grösser wäre als die seinige . . . *ʿAbdalwahhāb al-Šaʿrānī* hat gesagt: Im ganzen dasein gibt es keinen, dem Gott das lösen und binden (*al-ḥall wa-l-rabṭ*) in dieser welt und in der künf-

[1] *Šifāʾ* II, 35. [2] *Al-Ṣārim* 203, 242,

tigen gegeben habe, ausser Muhammed. Wer ihm dient (*ḫadama*) in aufrichtiger liebe und treue, ihm werden die nacken der mächtigen untertan, ihn verehren alle gläubigen. So ist es ja mit denen, die den königen dieser welt nahe stehen: wer den könig bedient, ihm dienen die sklaven. Und wie man sich nicht an den diener des *wālī* aus respekt vor seinem herrn heranwagt, so werden sich die strafengel nicht an die diener Muhammeds heranwagen am tage der auferstehung, aus ehrfurcht vor dem gesandten Gottes.[1] Freilich sind wir mit diesem zitate schon mitten in die mystische prophetenverehrung gelangt, wo der interzession des propheten eine so allumfassende bedeutung zugeschrieben wird, dass sie, in einer sicherlich bewussten entlehnung, der schlüsselgewalt der christlichen kirche gleichgestellt wird. Aber die hier ausgedrückten gedanken, die die entstehung der panegyrischen prophetenliteratur bestimmt haben, sind schon innerhalb der orthodoxie heimisch gewesen.

Diese ehrfurcht, die die haltung gegenüber dem propheten, wie überhaupt das religiöse verhalten im Islam, kennzeichnet, wird auch von einer anderen erscheinung in charakteristischer weise beleuchtet. Es ist auffallend, welch grosses interesse die prophetologische literatur für die rechtlichen konsequenzen des glaubens an den propheten bekundet, für die aufrechterhaltung seiner würde durch gesetzliche bestimmungen und für die massregeln, die gegen die lästerer und verneiner dieser würde zu ergreifen sind. *Qāḍī 'Ijād* widmet dieser frage eine sehr eingehende behandlung, und später hat man sogar umfangreiche monographien über dieses thema verfasst. Im jahre 734 schrieb *Taqī al-dīn al-Subkī* (gest. 756) seinen *Kitāb al-sajf al-maslūl 'alā man sabba al-rasūl*[2], und etwa gleichzeitig schrieb *Ibn Tajmijja* ein werk mit einem ebenso schönen titel: *Al-ṣārim al-maslūl 'alā šātim al-rasūl*, d. i. Das schwert gezogen gegen den schmäher des propheten, das uns jetzt in einem indischen drucke zugänglich geworden ist. Ein jeder der den propheten schmähet, ihn irgend eines fehlers anklagt oder ihn herabwürdigt — mag es ihm selbst oder seiner herkunft oder seiner religion oder einer seiner eigenschaften gelten — oder etwas in dieser richtung andeutet oder ihn mit etwas vergleicht in einer weise, die schmähung, verachtung, geringschätzung seiner bedeutung und unehrerbietig-

[1] *Muḥammed Banīš*, *Lawāmiʿ 'anwār al-kaukab* I, 5 f.
[2] Ahlwardt III, 609.

keit zeigt, der ist ein lästerer des propheten und muss als solcher verurteilt werden ... Ebenso wer ihn verflucht, ihm böses wünscht oder in schmählicher absicht mit ihm solches, was ihm nicht geziemt, verbindet, oder durch törichte, unziemliche und lügenhafte rede mit seiner verehrten person scherz treibt; ebenso wer ihn schmäht wegen seiner prüfungen, oder wegen dessen was ihm als menschen widerfahren ist» — so bestimmt *Qāḍī 'Ijāḍ* den begriff der lästerung gegen den propheten.[1]

Betreffs der frage, wie diejenigen behandelt werden sollen, die sich eines solchen majestätsverbrechens schuldig gemacht haben, gehen die ansichten der juristen selbst innerhalb derselben ritusschule weit aus einander. Die mildeste auffassung vertrat die schule *'Abū Ḥanīfa*'s. Nach ihrer meinung ist eine solche schmähung eine art von unglauben und muss in gesetzlicher hinsicht als abfall behandelt werden. Der schuldige ist als ein *kāfir* zu betrachten und soll demnach zur wiederkehr zum Islam aufgefordert werden. Weigert er sich, muss er getötet werden. Derselben ansicht waren die syrischen mālikiten, die meisten anhänger *Šāfi'ī*'s und einige ḥanbaliten.[2] In der tat muss wohl diese meinung als die massgebende betrachtet werden.[3] Aber die fanatiker wollten sich mit einer solchen schlaffheit nicht begnügen. Sie betrachteten das verbrechen nicht als *kufr*, denn dies würde bedeuten, dass der schuldige, der durch den unglauben von der islamgemeinde ausgeschlossen ist, nunmehr als dem *'ahl al-ḥarb* zugehörig jenseits des muslimischen strafgesetzes stehe und also zuerst zur annahme des Islam aufgefordert werden müsse. Gehorcht er, so gilt die regel, dass der Islam, wo es glaubensfragen gilt, «das was vor ihm war fallen lässt».[4] Deshalb ist die schmähung des propheten nach der meinung der fanatiker als ein «zeichen des unglaubens», *dalīl al-kufr*, zu betrachten, der tod der über den schuldigen verhängt ist ist eine strafrechtliche massregel, sie ist *ḥadd*, und kann ebensowenig

[1] *Šifā'* II, 206.

[2] *Šifā'* II, 216; *al-Šārim al-maslūl* 298.

[3] Vgl. *'Alī al-Qārī* II. 414. Man merke, dass *Buḫārī* die tradition von der schonung der jüdin zu *Ḫajbar* unter dem titel *istitābat al-murtaddīn* mitteilt.

[4] *Šifā'* II, 252. Die islamgemeinde ist darüber eins, dass bei gewöhnlicher *ridda* der schuldige sich durch den widerruf von der todesstrafe rettet. Nur die ẓāhiriten sind anderer meinung: die busse kann bei Gott gelten, aber nicht vor gesetzlicher strafe schützen.

wie andere gesetzliche strafen durch reue hinfällig gemacht werden. Der schuldige muss also unbedingt getötet werden, ohne zur wiederkehr gemahnt zu werden. Tut er busse, so kann diese wohl durch Gottes gnaden die ewige strafe abwenden, aber nicht die zeitliche.[1] Dies gilt die absichtliche schmähung des propheten. Was dagegen an sich nur nicht-glauben an ihn bedeutet, wie das leugnen seines prophetentums u. dgl., das ist *kufr* und soll als solcher beurteilt werden. Das war die ansicht der medinensischen mālikiten und mehrerer anhänger des šāfi'tischen und des ḥanbalitischen ritus. *Qāḍī 'Iyāḍ* reklamiert sogar für dieselbe die drei imame dieser schulen selbst.[2] Eben darüber streiten sich aber ihre anhänger. So soll von *Ibn Ḥanbal* eine gute überlieferung berichtet haben, dass er der strengeren anschauung gehuldigt; die in seinen werken unter der frage mitgeteilten texte sollen aber für die mildere auffassung zeugen.[3] Der strengeren richtung schliesst sich offenbar *Qāḍī 'Iyāḍ* an, und noch entschiedener *Ibn Tajmijja*. Seine hauptbeweise sind: 1. das koranwort: »Diejenigen, die Allah und seinen gesandten beleidigen, verflucht hat sie Gott in dieser welt und in der künftigen und hat ihnen eine schmerzliche strafe bereitet»; 2. der prophet und die genossen liessen die lästerer ohne vorhergehende aufforderung zu busse töten: 3. die schmähung ist ebensogut als krieg gegen den Islam, blutvergiessung und aneignung von gütern zu betrachten; die über solches verhängte strafe kann keine busse hinfällig machen. Übrigens heisst das schmähen das recht eines menschen kränken — das ist nicht wie die sünden gegen Gott durch busse zu sühnen.[4]

Man führt aus den älteren zeiten eine ganze reihe von präzendenzfällen an, die beweisen sollen, dass schon von alters her die regel gewesen sei, die lästerer des propheten zu töten. Als *al-Muhāǵir*, der gouverneur von Jemāma, einer sängerin, die schmählieder auf den propheten gesungen hatte, eine hand abhauen und zwei vorderzähne ausschlagen liess, schrieb ihm *'Abū Bekr*: Wärest du mir nicht zuvorgekommen, hätte ich sie töten lassen, denn die strafen der propheten gleichen nicht anderen strafen. Ebenso liess *'Umar* einen mann töten, weil er den propheten geschmäht hatte.[5] Um einen prinzipiellen standpunkt in der gesetzfrage handelt es sich in der ältesten zeit natürlich noch nicht. Als *Ḫālid*

[1] *Šifā'* II, 243.
[2] *Šifā'* II, 207.
[3] *Al-Ṣārim* 296.
[4] *Al-Ṣārim* 334 f, 297
[5] *Al-Ṣārim* 194 f.

einen mann, der Muhammed verächtlich »euren *ṣāḥib*» genannt hatte, auf der stelle tötete, hätte dies ihm selbst beinahe das kommando gekostet, wenn nicht *'Abū Bekr*, der »das schwert Gottes» nicht entbehren mochte, für ihn eingetreten wäre. Freilich hätte *Ḫālid*, wie man behauptet, nicht nur aus eifer um die ehre des propheten gehandelt.[1] Weit verbreitet ist die erzählung von *'Umar 'Abdal'azīz*, der — als der gouverneur von Kufa sich bei ihm erkundigte, ob er einen mann, der den fürsten geschmäht hatte, töten solle — die antwort erliess: Nur wer den gesandten Gottes geschmäht hat, soll getötet werden. Gib ihm aber einige geisselhiebe auf den kopf. Glaubte ich nicht, dass es ihm nützlich wäre, würde ich auch dies unterlassen.[2] *Hārūn al-Rašīd* befragte *Mālik* über einen mann, der den propheten geschmäht hatte, und sagte, dass die juristen von *'Irāq* ihn zur geisselung verurteilt hatten. Da zürnte *Mālik* und sagte: »Nicht wird ein volk bestehen, das seinen propheten schmähet Wer die propheten schmähet, soll getötet werden; wer die genossen schmähet, soll gegeisselt werden.»[3] Wir müssen wohl unseren autoritäten darin glauben schenken, dass mehrere namhafte juristen prinzipiell die schmähung gegen den propheten als ein hauptverbrechen betrachtet haben, und auch dass hin und wieder von den behörden ein exempel statuirt worden sei. Aber die beschuldigung wegen verketzerungssucht kann nicht billigerweise im allgemeinen gegen den Islam erhoben werden, und ein verfahren wie es *Qāḍī 'Ijāḍ* und *Ibn Tajmijja* anbefohlen haben, dürfte jedenfalls nur von kleineren kreisen von fanatikern aufrecht erhalten worden sein. *Qāḍī 'Ijāḍ* betrachtet jede heranziehung des propheten zu einem vergleich als lästerung. Reichliche veranlassung zu sittlicher entrüstung fand er in den panegyriken der leichtsinnigen hofpoeten, die sich nicht scheuten, ihre patrone mit blasphemischen vergleichen zu preisen. Mit grosser genugtuung vermerkt er, dass, als *'Abū Nuwās*, der sich in dieser hinsicht vieles erlaubt hat, einst in einer ode an *Hārūn al-Rašīd* gesungen hatte: »Wäre noch die zauberei Pharaos unter euch, so ist auch der stab Mosis in der hand eines edlen mannes,» dies endlich dem kalifen zu stark wurde. »Scherzest du mit dem stab Mosis, du stinkender bube?» rief er zornig und liess ihn in derselben nacht aus dem heere ver-

[1] *'Alī al-Qārī* II, 394 f.

[2] *Al-Ṣārim* 199 (von *Ḥarb* und *'Aḥmed b. Ḥanbal*), *Šifā'* II, 214.

[3] *Šifā'* II, 215.

treiben. Bestraft wurde er auch, als er vom sohne *Hārūn*'s, *Muḥammed al-'Amīn*, sagte: »Die beiden *'Aḥmed* gleichen einander an gestalt und charakter wie zwei schuhriemen, die zu derselben länge abgeschnitten sind«.[1] Der verrufene freidenker *'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī*, von dem man sagt, dass er den lehren der indischen philosophen huldigte, nimmt eine hervorragende stelle ein in dem index des *Qāḍī 'Iyāḍ*. An einen Muhammed richtete er die verse: »Wäre nicht die offenbarung nach Muhammed zu ende, würden wir sagen, dass Muhammed den platz seines vaters einnimmt. Er ist ihm gleichgestellt im *faḍl*, nur das Gabriel nicht zu ihm mit der botschaft kommt«.[2] Als der schlimmste lästerer gilt dem *Qāḍī 'Iyāḍ* neben *'Abu-l-'Alā'* der *Mutanabbi'* des westens, *Ibn Hāni'*. Er schweigt über die gedichte, die dieses urteil hervorgerufen haben. Vielleicht hat er an die ode an den fatimidensultan *al-Mu'izz* gedacht, wo es u. a. heisst: »Dieser ist ein fürbitter für die gemeinde, die zu ihm kommt, wie seine ahnen für ihre ahnen fürbitter sind. — — — Er trägt züge von dem äusseren des propheten und glanz vom lichte Gottes. Der höchste *minbar* und die höchste stufe gehören ihm.«[3]

Besonders im westen hegte man eine sehr strenge auffassung von der ehrfurcht, die man dem propheten schuldig ist. Es ist interessant zu sehen, dass der geist der inquisition in Spanien auch vor den dominikanern heimisch gewesen ist. In Tunis hatte der hervorragende mālikitische jurist *Ibn 'Abī Zajd* (gest. 369) einige unwissende zu korrektionsstrafen verurteilt, die den urheber gewisser lästiger gesetze, wie das vom weinverbot, verflucht hatten, da sie sich damit entschuldigten, dass sie nicht wüssten, dass diese bestimmungen vom propheten herrührten.[4] In Qajrawān wurde der gelehrte dichter *'Ibrāhīm al-Fazārī* gekreuzigt, weil er mit Allah, mit seinen propheten, auch mit Muhammed gescherzt hatte. Er war ein solcher erzbösewicht, dass sich das kreuz mit ihm von selbst von der *qibla* wandte.[5] Ein wahrer Torquemada war auch der *qāḍī* von Qajrawān, *'Abū-l-Ḥasan al-Qābisī*. Einen mann, der Muhammed den kameltreiber,[6] den waisen von der

[1] *Šifā'* II, 231. [2] *Šifā'* II, 229.
[3] *Ibn Hāni'*, *Dīwān* 6.
[4] *Šifā'* II, 226. Einen mann, der von einem auffallend hässlichen menschen sagte, dass er dem propheten ähnlich sei, verurteilte er zum tode.
[5] Ib. II, 210.
[6] *Behā'* sagte vor dem richter: »Ich bin kein kameltreiber und nicht der sohn eines zimmermannes.« Sv. Miss.-tidskr. 1914, 25.

familie *'Abū Ṭālib*'s genannt hatte, verurteilte er zum tode. Er meinte, dass wer den propheten in der trunkenheit schmähe, getötet werden solle, man müsse nämlich vermuten, dass seine innere überzeugung, weil in vino veritas, sich ausgesprochen habe.[1] Ein mann hatte gesagt: Jeder mann in den gasthöfen ist ein hanrei, wäre er auch ein gesandter prophet. Der *qāḍī* liess ihn in schweres gefängnis werfen und hart ansetzen, damit er erfahre, ob er die reisenden unserer zeit, in welchem falle kein prophet unter ihnen sein könne, oder die aller zeiten gemeint hatte.[2] Die juristen von 'Andalus erklärten *Ibn Ḥātim al-Ṭulajṭulī* des todes schuldig, weil er gegen den propheten verachtung gezeigt und ihn den waisen und den schwiegervater des löwen (*'Alī*) genannt hatte.[3] Wie weit die inquisitorische tendenz gehen konnte, zeigt die folgende geschichte. Ein mann hatte einen anderen, namens Muhammed, beleidigt. Dann hatte er sich an einen hund gewandt und ihn angeschrieen, indem er ihn mit dem fusse anstiess: Auf, Muhammed! Der *qāḍī* liess ihn ins gefängnis werfen und liess nachforschen, ob er mit jemandem, der in der religion verdächtig wäre, umzugehen pflege. Da er nichts fand, liess es ihn geisseln und freigeben.[4]

Ebenso verschieden waren die ansichten über die behandlung eines schutzbefohlenen, der sich zu demselben verbrechen schuldig machte. *'Abū Ḥanīfa* lehrte, dass man es den juden und christen nicht allzu schlimm anrechnen dürfe, wenn sie den propheten schmähten: der unglauben, in dem sie sich ohnehin befinden sei schlimmer als dies. Eine korrektionsstrafe genüge.[5] Die mālikiten und die meisten ḥanbaliten waren der meinung, dass die lästerung den schutzvertrag aufhebe, deshalb könne der schuldige nur dadurch das leben erretten, dass er den Islam annehme. Dabei müsse man sich hüten, den begriff der schmähung allzu weit zu fassen. Sagen z. b. die christen: Muhammed ist nicht zu uns gesandt, so muss man sie in ruhe lassen, das gehört zu ihrer religion.[6] *Šāfi'ī* scheint ihnen die möglichkeit offengelassen zu haben, durch reue und busse den schutzvertrag erneut zu erhalten. Nur einige ḥanbaliten, unter ihnen *Ibn Tajmijja*, der gegen die schriftvölker besonders gehässig ist,[7] lehren, dass der

[1] *Šifā'* II, 224.
[2] Ib. II, 226.
[3] Ib. II, 210.
[4] Ib. II, 228.
[5] *Šifā'* II, 251; *al-Ṣārim* 246.
[6] *Šifā'* II, 251; *al-Ṣārim* 308, 326.
[7] Vgl. Schreiner ZDMG. LII, 559.

ḏimmī, der den propheten lästert, ohne gnade dem tode verfallen sei.[1] Der finstere hass, den die fehden der kreuzzüge gegen die christen erweckt hatten, macht sich bei *Ibn Tajmijja* bemerkbar: Dass die schmähung des propheten etwas schlimmeres als abfall ist, darüber haben uns — so erzählt er — die berichte von der eroberung der städte im syrischen küstenland belehrt. Es geschah, dass man eine festung oder eine stadt einen ganzen monat hindurch belagern musste. Als aber die einwohner den propheten zu schmähen anfingen, dann wurde die eroberung beschleunigt, so dass die stadt in ein paar tagen erstürmt wurde. «Wir haben uns deshalb beinahe zu einer baldigen eroberung beglückwünscht, als die feinde unseren propheten schmähten, trotz des zornes den es in unseren herzen erweckte.»[2]

Innerhalb des orthodoxen Islam bestanden für die prophetenverehrung, wenn sie zu weit zu gehen drohte, doch immer zwei grenzen, die nicht leicht zu überschreiten waren: erstens der strenge monotheismus, zweitens als regulator in negativem sinne der christuskult, den der Koran so streng verpönt hatte und der daher immer den muslimen als ein warnendes beispiel vor augen stand.

Die traditionalisten lassen den propheten selbst einschärfen, dass er eine verehrung, wie sie die christen dem Heilande widmen, nicht leiden will: «Preist mich nicht, wie die christen es mit *ʿĪsā* tun! Seht, ich bin der diener Gottes und sein gesandter.»[3] Eine erinnerung an eine frühere opposition gegen die schwärmerische prophetenverehrung liegt wohl in der erzählung, dass als Muhammed die worte vortrug (S. 3: 29): So ihr Allah liebet, so folget mir u. s. w., die heuchler oder ungläubigen gesagt hätten: «Muhammed will, dass wir ihn zum *ḥannān* (erbarmer) nehmen sollen, wie die christen es mit *ʿĪsā* getan haben.»[4] Die imamverehrung der *šīʿa* wird mit dem christuskult verglichen: Die qadariten sind die magier dieser gemeinde, die anthropomorphisten

[1] *Al-Ṣārim* 246, 298 f. [2] *Al-Ṣārim* 116.

[3] *Tirmiḏī*, *Šamāʾil al-muṣṭafā* II, 148.

[4] *Šifāʾ* I, 17. Der text hat *ḥanān* (mitleid, erbarmen); *ʿAlī al-Qārī* (I, 49) scheint *ḥannān* gelesen zu haben, da er das wort mit *rabb ḏū raḥma* erklärt. Indessen führt er auch als erklärung des wortes die folgende erzählung an: Als *Waraqa b. Nawfal* sah, wie die ungläubigen in Mekka *Bilāl* plagten, sagte er: Wenn Ihr ihn tötet, werde ich ihn zum *ḥanān* nehmen, d. i. ich werde sein grab zu einem *maudiʿ ḥanān* (einem platz des erbarmens) machen.»

ihre juden und die *rāfiḍa* ihre christen, so soll der prophet gesagt haben.[1] Die lehre von dem gottwerden des *walī* stellt *Ibn Tajmijja* mit dem christlichen dogma von der gottheit Christi zusammen.[2]

Manche theologen waren darauf aufmerksam, dass die zusammenstellung des gesandten mit Gott in den formeln: gehorsam gegen Gott und den gesandten, was Gott und der gesandte will u. dgl., leicht zu gefährlichen missverständnissen führen könne. Die erste dieser formeln war koranisch und konnte also nicht beanstandet werden; nur galt es dabei das wort »gehorchen» oder »gehorsam» zu wiederholen und sich vor der zusammenfassung der beiden in einem suffix zu hüten. »Ein prediger liess sich in der anwesenheit des propheten die worte entfallen: Wer Allah und dem gesandten gehorcht, der ist auf gutem wege, wer aber gegen sie ungehorsam ist. . . . — Du bist ein schlechter prediger, unterbrach ihn der prophet, geh deines weges!» Einige meinen, dass er die zusammenstellung durch *wāw* als *ḥarf al-kināja* missbilligte,[3] andere dass die zusammenfassung der beiden in eine dualform seine missbilligung hervorgerufen habe.[4] Dagegen ist es streng verboten zu sagen: Wie Allah und der gesandte wollen, das ist *širk*. Ein mann sagte zum propheten: Wie Allah will und du willst. Willst du mich Gott gleich machen? erwiderte der prophet.[5] Die ḥanefiten und einige mālikiten, wie *Ibn Ḥabīb al-Qurṭubī*, missbilligten die verwendung der *ṣalāt*-formel beim schlachten, weil dies bedeuten könne, dass der name des propheten dem namen Gottes gleichgestellt werde, indem man ein *bism Muḥammed* vor dem sprechen des segens schweigend ergänze.[6]

Trotz allem haben sich aber im Islam vorstellungen einbürgern können, die dem, was nach islamischer anschauung als *širk* betrachtet werden muss, bedenklich nahe kommen. Dahin gehört die erklärung, die *Muǧāhid* zu den worten gegeben hat: »Vielleicht erweckt dich dein Herr zu einem ehrenvollen platze» (S. 17: 81). Der *maqām maḥmūd* bedeutet nach ihm, dass Gott den propheten neben ihm selbst auf dem throne sitzen lässt.[7] Es ist wirklich

[1] *Šahrastānī* I, 13.
[2] *Rasā'il* I, 286.
[3] *Šifā'* I, 16.
[4] *'Alī al-Qārī* II, 34.
[5] *Ibn Qajjim al-Ǧauzijja*, *al-Ǧawāb al-kāfī* 93; *Ibn Tajmijja*, *Rasā'il* I, 290.
[6] *'Alī al-Qārī* II, 114.
[7] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 92. Überall wird die erklärung ausschliesslich auf *Muǧāhid* (einen hervorragenden nachfolger und einen der grundleger des *tafsīr*, gest. 104) zurückgeführt.

höchst auffallend, dass eine solche vorstellung im Islam hat aufkommen können und sogar eine zeitlang eine offenbar nicht geringe verbreitung hat gewinnen können, da ja einerseits das sitzen auf dem throne in dem gottesbegriff der orthodoxen zu den konstitutiven attributen Allahs gerechnet wird und der thron selbst fast den charakter einer hypostase der göttlichen allmacht hat, und andererseits die vorstellung dem christlichen dogma von dem sitzen »ad dextram patris» sehr nahe zu kommen scheint. Zu den namhaften theologen, die diese erklärung gutgehiessen haben, zählte der traditionalist *'Abū Dāwūd*, der sogar äusserte, dass wer sie zurückweise, verdächtig sei. Das volk huldigte ihr an einigen orten mit begeisterung. Ein strassenprediger trug in Bagdad diese lehre vor, und als *Ṭabarī* entschieden gegen ihn auftrat und an die tür seines hauses schrieb: »Gelobt sei Gott, der keinen mitsitzer auf seinem throne hat», bewarf der aufgebrachte pöbel die tür mit steinen.[1] Ist die geschichte wahr, so ist es von interesse zu erfahren, dass *Ṭabarī* offenbar durch den schaden klug geworden ist. Sehr diplomatisch behandelt er in seinem *Tafsīr* die schwierige frage. Auch wenn dies [d.h. dass S. 17: 81 auf die fürbitte zu beziehen sei] die richtige ansicht über die erklärung der worte ist, zufolge der erzählungen die wir von dem gesandten, den genossen und den nachfolgern angeführt haben, so ist doch die wahrheit der ansicht *Muǧāhid*'s, dass Gott ihn auf dem throne sitzen lässt, nicht zurückzuweisen, weder aus geschichtlichen noch aus spekulativen gründen (*qaul ǧajr madfū' ṣiḥḥatuhu lā min ǧihat ḫabar wa-lā naẓar*). Geschichtlich möglich ist die ansicht, weil weder der prophet noch einer der genossen oder nachfolger diese ansicht für ungereimt erklärt haben. Die spekulative möglichkeit wird ausführlich bewiesen. In dreierlei weise kann man das verhältnis Gottes zu den dingen auffassen. Entweder ist Gott von den dingen getrennt, oder er ist weder von ihnen getrennt noch steht er mit ihnen in berührung. In diesen beiden fällen ist es einerlei, ob Gott Muhammed auf dem throne oder auf der erde sitzen lässt, er kommt auch auf dem throne Gott nicht räumlich näher. Die dritte ansicht ist, dass Gott von den dingen getrennt ist, ausser von dem was er will, nämlich dem throne auf dem er sitzt, indem wirkliche berührung dabei statt findet. Aber auch in diesem falle kommt es auf eins heraus, ob Gott Muhammed auf dem throne oder auf einem *minbar* von licht sitzen lässt. Denn Gott füllt

[1] Goldziher, Muhammedanische Studien II. 168.

sitzend nicht den ganzen thron aus. Und das sitzen auf dem throne macht nicht Muhammed an den göttlichen eigenschaften teilhaftig. Gott ist von den übrigen dingen getrennt, und auch Muhammed ist ja von einem teil dieser dinge getrennt. Aber die teilhaftigkeit an dem getrenntsein macht ihn nicht göttlich, warum denn die teilhaftigkeit an dem sitzen auf dem throne? Andere haben freilich das sitzen neben Gott missbilligt und daher gelehrt, dass Gott ihn auf dem throne (*kursī*) des Herrn vor dem Herrn sitzen lässt.[1] Die volksmeinung scheint sich in dieser frage bald geändert zu haben. Im jahre 317 hatten die anhänger des ḥanbaliten *'Abū Bekr al-Marwazī* einen tumult mit dem pöbel, weil sie an der ansicht *Muǧāhid*'s festhielten.[2] Von späteren theologen, die dieselbe auffassung gehegt haben, sei der exeget *Ibn 'Aṭijja* (gest. 542) genannt. Ihn schliesst sich auch *al-Qasṭallānī* an; nur will er es bestimmt als eine ehrenerweisung für den propheten, die eine teilhaftigkeit an den göttlichen eigenschaften keineswegs begründet, aufgefasst wissen.[3] Selbstverständlich ist diese lehre auch von orthodoxen autoritäten hart beanstandet worden. *Al-Wāḥidī* (gest. 468) erklärt sie für eine scheussliche ansicht und widmet ihr eine ausführliche widerlegung. Übrigens, sagt er, was wäre dies für eine besondere ehrenerweisung für Muhammed? Diese toren und dummköpfe sagen ja, dass die seligen im paradiese Allah besuchen und mit ihm niedersitzen werden, indem er sie über ihre irdischen verhältnisse ausfragt.[4]

Ein anderes gebiet, wo ebenfalls anschauungen, die mit dem strengen monotheismus nicht ganz vereinbar sind, leise auftauchen, bilden die vorstellungen, die sich allmählich an den **namen des propheten** geknüpft haben. Die alten araber betrachteten, wie alle primitiven, den namen als etwas das zum wesen des mit ihm benannten gehöre; mit dem namen, den man dem kinde gibt, werde ein stück vom wesen dessen, der diesen namen früher in dem geschlecht getragen hat oder ihn berühmt gemacht hat, auf das kind übertragen. *Ṭalḥa*, sagte *al-Zubajr*, nannte seine söhne mit den namen der propheten, obwohl er wusste,

[1] *Ṭabarī*, *Tafsīr* XV, 92 f; s. 93, z. 10 v. u. ist *ma'ahu* nach *iq'ādahu* zu ergänzen.

[2] Schreiner ZDMG. LII, 536. [3] *Mawāhib* VIII, 413.

[4] *Mafātīḥ* V, 236. Auch *al-Ḏahabī* bezeichnet die erklärung als »das am meisten missbilligte von allem, was von *Muǧāhid* gekommen ist«. *Mīzān* II, 332.

dass kein prophet nach Muhammed entstehen werde. Ich habe die meinigen mit den namen der märtyrer genannt, damit sie wo möglich märtyrer werden.[1] Es lag also der verdacht nahe, dass, wenn man jemand Muhammed nenne, dies auf unerlaubte absichten für die rechnung des so benannten deuten könne. Unter solchen umständen ist es nicht zu verwundern, dass in der älteren zeit der gebrauch dieses namens nicht gern gestattet wurde. *'Umar* soll an die leute von Kufa geschrieben haben: Nennet keinen mit dem namen des propheten! Den namen seines neffen *Muḥammed b. Zajd* liess er in *'Abdalraḥmān* verwandeln.[2] Noch in den traditionswerken findet man einen *ḥadīṯ*, der die zulässigkeit der verwendung dieses namens erst ausdrücklich beweisen soll. Das verbot, jemanden mit der *kunja* des propheten oder mit der *kunja* nebst dem namen zu nennen, wird hier noch aufrecht erhalten.[3] Bald haben aber andere einflüsse die scheu vor dem gebrauch des namens Muhammed überwunden. Im christentum hatte sich vom ende des dritten jahrhunderts ab, vielleicht unter dem einfluss des gebrauches heroophorer personennamen in dem antiken heidentum, die sitte eingebürgert, sich nach den heiligen zu nennen.[4] Es ist möglich, dass diese sitte auf den Islam eingewirkt habe. Jedenfalls findet man bald, dass die benennung mit dem namen des propheten nicht nur als löblich, sondern sogar für besonders segensreich für den betreffenden und seine umgebung galt. Gott hat engel, die auf der erde reisen, sie beten in jedem hause, wo es einen *'Aḥmed* oder einen Muhammed gibt. Von *Ǵa'far al-Ṣādiq* berichtet eine tradition: Am jüngsten tage wird gerufen: Möge ein jeder, der Muhammed heisst, aufstehen und ins paradies hineingehen![5] In Mekka sagte man — so berichten zwei schüler des *Mālik* — dass jedes haus, wo der name Muhammed (ein Muhammed) ist, dessen bewohner werden glück haben und versorgt werden.[6] Auch in anderer weise wird segen durch den heiligen namen des propheten geschöpft: wenn der namen des propheten an dem speisetisch geschrieben ist, werden die tischgenossen zweimal des tages geheiligt.[7]

[1] *Ibn Sa'd* III: I, 70. [2] *Šifā'* II, 205 f.

[3] *Muslim* II, 167; vgl. *Ibn Sa'd* I: 1, 66.

[4] F. Pfister, Der reliquienkult im altertum, Rel.-gesch. versuche und vorarbeiten herausgegeb. v. Dietrich und Wünsch, V: 2, 500.

[5] Es verdient vielleicht hervorgehoben zu werden, dass ein *ḥadīṯ* von ganz ähnlichem inhalt auch im *Mīzān* (II, 34), ebenfalls in šī'itischer umgebung, auftritt.

[6] *Šifā'* I, 138 f. [7] *Mīzān al-i'tidāl* I, 52.

Wie der name des menschensohnes am anfang vor der erschaffung der sterne genannt worden ist (Henoch 48: 2 f.), so sah schon Adam im paradiese überall den namen Muhammeds geschrieben, und bat um verzeihung seiner sünde *bi-ḥaqqi Muḥammad.*[1] Wohl in anschluss an die besonders im judentum geläufigen vorstellungen von dem wert und der mystischen bedeutung der namen hat man auch im Islam angefangen, über die namen des propheten zu grübeln. In einem *ḥadīṯ*, den schon *Mālik*[2] mitgeteilt hat, zählt der prophet fünf seiner namen auf: Ich bin Muhammed und *'Aḥmed*, der Verwischer (*al-Māḥī*), mit dem Allah den unglauben auswischt, der Versammler (*al-Ḥāšir*), denn die menschen versammeln sich um mich, der Letzte (*al-'Āqib*) und der Prophet der barmherzigkeit. Aber die namensspekulationen haben bald einen gefährlichen flug genommen. Man weiss, welche rolle besonders in der islamischen frömmigkeit die »schönen namen Gottes« spielen, die sein wesen offenbaren. Wenn wir daher der vorstellung begegnen, dass Gott Muhammed einige seiner eigenen namen verliehen habe, werden wir von vornherein annehmen müssen, dass ein so islamfremder gedanke nicht innerhalb der orthodoxie habe entstehen können. Nun erfahren wir auch, dass nach dem korankommentar, den die šī'iten dem imam *Ḥasan al-'Askarī* (gest. 260) zuschreiben, Gott von Muhammed, *'Alī*, *Fāṭima* und ihren beiden söhnen gesagt habe: Ich habe ihnen einen namen von meinem namen abgetrennt (*šaqaqtu lahum ism min ismī*).[3] Und in einem verse, der in den mund des *Ḥassān b. Ṯābit* gelegt wird, heisst es: »Er hat ihm, um ihn zu ehren, einen namen von seinem namen abgetrennt (*šaqqa lahu*): der Herr des thrones ist *Maḥmūd* und dieser Muhammed«. Dieser apokryphische vers wird von einer autorität angeführt, an deren orthodoxie niemand gezweifelt hat: von dem verfasser der *Šifā'*.

Qāḍī 'Iyāḍ[4] rühmt sich der erste zu sein, der dieser frage aufmerksamkeit geschenkt habe: er hat zuvor kaum zwei dieser namen gesammelt gefunden, selbst hat er durch mühsame gedankenarbeit, auf die er stolz ist, einige dreissig zusammenstellen können. Diese namen weiss er durch eine öfters sehr verblüf-

---

[1] *Šifā'* I, 137 von *'Abū Lajṯ al-Samarqandī* (gest. 382) und *al-Makkī* (der bekannte ṣūfī, gest. 437).

[2] *Muwaṭṭa'* IV, 248.

[3] Goldziher, Neuplatonische und gnostische elemente im *ḥadīṯ*, ZA. XXII, 327.

[4] *Šifā'* I, 196 ff.

fende interpretation aus dem Koran und der tradition zu gewinnen. Attribute, die dem Koran (z. b. *al-ḥaqq al-mubīn*) oder Gabriel (*karīm*, *ḏū quwwa*) gelten, werden auf Muhammed bezogen. Andere namen sind der heiligen tradition der schriftvölker entnommen. *Al-Quddūs* heisst Gott und *al-Muqaddas* Muhammed in den schriften der propheten. *Al-Ǧabbār* heisst Muhammed in dem buche *Dāwūd*'s, denn von ihm heisst es: »Umgürte dich mit deinem schwerte, o held! Siehe, dein gesetz und deine gebote sind mit der furcht vor deiner rechten verbunden.[1] Indessen fühlt der *Qāḍī* wohl, dass er sich auf unsicheren boden herausgewagt hat. Er hält es daher für geraten, seine aufzählung mit einer wortreichen ausführung über den wahren monotheismus abzuschliessen, damit die schwachen nicht an dem vorher gesagten irre werden. Gottes attribute haben nichts mit den eigenschaften eines menschen zu tun, nur kann das eine wort mit dem anderen übereinstimmen. Sachlich also sind sie grundverschieden.

Indessen war *Qāḍī ʿIyāḍ* sicher nicht der erste der die teilhaftigkeit Muhammeds an den göttlichen namen bemerkt hatte. Schon *Ǧazālī* hatte vor der namensspekulation gewarnt: Es ist uns nicht erlaubt, Muhammed mit einem namen zu nennen, den nicht sein vater ihm gegeben oder mit dem er sich selbst nicht benannt hat.[2] Die verwahrung war nicht überflüssig. Man war schon dahin gekommen, Muhammed 99 namen, den gottesnamen entsprechend, zuzuschreiben. Einige sūfī's lehrten, so berichtet *ʾAbū Bekr Ibn al-ʿArabī* (gest. 545), dass Gott tausend namen und Muhammed ebenfalls tausend hätte. Besondere werke, wie der *Mustaufī* des *Ibn Diḥja*, wurden über die namen des propheten verfasst.[3] In dem gebetbuch des *Ǧazālī* werden sowohl die gottesnamen als die namen Muhammeds für den gebrauch der frommen andacht aufgezählt. »Lies die schönen namen Gottes und rufe ihn mit denselben an! Im namen Gottes, des Erbarmers,

---

[1] Ps. 45: 5. Die arabische übersetzung geht auf die syrische zurück; diese scheint für das gekünstelte *wᵉtōrᵉkā nōrāʾōt* das graphisch ziemlich gleichwertige *wᵉtōrāṭᵉkā bᵉjirʾat* gelesen zu haben.

[2] *Zarqānī*, *Šarḥ ʿalā-l-Mawāhib* III, 135. Auffallend ist es, dass auch *Ibn al-ʿArabī* sich sehr vorsichtig in dieser frage auslässt: Es ist nicht erlaubt einen menschen mit den gottesnamen zu benennen. Wenn wir dem propheten zwei von diesen namen, *Raʾūf* und *Raḥīm*, beilegen, tun wir dies nur, weil Gott selbst ihn so bennant hat; der Herr der namen hat ihn mit ihnen bekleidet. *Jawāqīt* I, 99.

[3] *Mawāhib* III, 134 f.

des Barmherzigen: Allah, hoch ist seine Majestät, *Al-Raḥmān*, hoch ist seine Majestät» u. s. w. und: »Gott, segne und gib heil dem, den du mit seinen namen verherrlicht hast: Muhammed, Gott segne ihn und gebe ihm heil, *'Aḥmed*, Gott segne ihn und gebe ihm heil» u. s. w. Es folgen die namen Muhammeds, 201 an der zahl.[1] Musste nicht für den einfachen frommen, der dieses brevier, das nach dem Koran beliebteste andachtsbuch des orients, durchbetete, der unterschied zwischen den *'asmā' al-ḥusnā* und den *'asmā al-šarīfa* unmerklich verwischt werden? Die namensspekulation, deren anfänge wir schon innerhalb der orthodoxie gefunden haben, ist zuletzt bedenklich nahe an die grenzen des monotheistischen gottesglaubens gekommen, wenn sie dieselben nicht schon überschritten hat.

Für die entwicklung der prophetenverehrung in einer richtung, die dem ursprunglichen Islam fremd war, ist es nicht ohne bedeutung, dass sich im anschluss an ein koranwort, selbst innerhalb der sunnitischen gemeinde, eine sitte eintwickelt hat, die gewissermassen eine eigentümliche art kultischer verehrung des propheten bedeutet. S. 33: 56 heisst es: »Siehe, Allah und seine engel segnen den propheten. O ihr gläubigen, segnet den propheten und wünschet ihm frieden!» Auf grund dieses wortes ist der brauch enstanden, den segen über den propheten zu sprechen mit der formel: *Ṣallā Allāh 'alā Muḥammed wa-sallama*, 'Gottes segen und friede über Muhammed!'. Der erste sichere beleg für das vorkommen dieser sitte ist wohl die mitteilung *Mālik*'s, dass *'Abdallāh Ibn 'Umar*, nach der erzählung seines klienten *'Abdallāh b. Dīnār*, am grabe des propheten zu stehen pflegte, indem er um segen für den propheten, für *'Abū Bekr* und *'Umar* bat.[2] Hier wird das verbum *juṣallī* gebraucht. In einigen rezensionen der *Muwaṭṭa'* heisst es: *Juṣallī 'alā-l-nabī wa-jad'ū li-'Abū Bekr* u. s. w. Es war eben eine streitfrage, ob das *ṣalāt*-sprechen ein prärogativ des propheten, bezw. der propheten, sei oder ob es auch anderen zukommen könne.[3] Für die ansicht, die sich später als die massgebende durchgesetzt hat, sind schon *Mālik* und *Sufjān al-Ṯaurī* eingetreten: der *ṣalāt* komme den propheten, aber keinen anderen zu. Die meinung, dass das *ṣalāt*-sprechen unter den propheten nur Muhammed zu widmen

---

[1] *Dalā'il al-ḫajrāt* 4 ff., 25 ff. [2] *Muwaṭṭa'* I, 301.

[3] *Buḫārī* scheint zu meinen, dass man jedem gläubigen *ṣalāt* wünschen könne. *Kit. al-da'awāt*, bāb 32.

sei, haben einige traditionalisten, wie es scheint mit wenig erfolg, zu begründen gesucht.[1] Für das hohe alter dieses *ṣalāt*-kultus spricht auch der wortlaut der liturgischen formel, die der prophet für diesen zweck gelehrt haben soll: Segne Muhammed und seine familie, wie du *'Ibrāhīm* und seine familie gesegnet hast![2] Die würde *'Ibrāhīm*'s wird offenbar hier in ein solches verhältnis zu derjenigen des propheten gestellt, wie es nur auf einer sehr alten stufe des prophetenglaubens möglich war. Schon früh ist der *ḥadīṯ* sehr unbequem geworden. *Al-Šāfiʿī* meinte zu dem sprachlich verzweifelten ausweg greifen zu müssen, dass man zuerst: Segne Muhammed! als einen abgeschlossenen satz zu betrachten habe, an den als ein zweiter anzuschliessen sei[3]: und segne die familie Muhammeds, wie du *'Ibrāhīm* gesegnet hast!

Einen rituellen charakter hat das segensprechen über den propheten schon früh dadurch erhalten, dass es eine feste stelle in dem gebet erhalten hat. Vor dem *tašahhud* soll man sagen: Friede sei mit dir, o prophet, und Gottes barmherzigkeit und segen! Freilich hat dieser ritus nur in gewissen kreisen geltung gewonnen. Obschon er durch *ḥadīṯ*'e von *Ibn Masʿūd* und *Ibn ʿAbbās* gestützt wird und als sitte hervorragender nachfolger, wie *Sufjān al-Ṯaurī* und *Ibn al-Mubārak* dargestellt wird, ist seine traditionelle beglaubigung offenbar hart beanstandet worden. Dies ist daraus ersichtlich, dass man hier, meines wissens zum ersten mal, zu einem ausserordentlichen ausweg gegriffen hat, der später oft verwendet wird, um gewisse antilegomena im *ḥadīṯ* zu bewahrheiten. *Ḫuṣajf b. ʿAbdalraḥmān* (gest. 138) sah im traume den propheten und sagte zu ihm: Siehe, die menschen sind uneins über das *tašahhud*. Er antwortete: Halte dich an das *tašahhud* des *Ibn Masʿūd*.[4] Unter den vier imamen hat *al-Šāfiʿī* allein diesen ritus für pflichtmässig erklärt: wer ihn unterlässt, dessen gebet ist ungültig. Freilich ist der friedenswunsch nicht vor, sondern nach dem letzten *tašahhud* anzubringen. Die allgemein anerkannte ansicht ist, dass es verdienstlich (*mustaḥabb*) sei, den *ṣalāt* nicht zu verrichten, ohne den propheten zu segnen. Ein *ḥadīṯ* lässt *'Ubajj* den propheten fragen: Wie viel von meinem *ṣalāt* soll ich dir widmen, vielleicht ein viertel? So du willst,

[1] *Šifā'* II, 71; vgl. *Qasṭallānī*, *'Iršād al-sārī* IX, 206.
[2] *Muwaṭṭa'* I, 297. [3] *ʿAlī al-Qārī* II, 121.
[4] *Al-Tirmiḏī* I, 59.

antwortete der prophet, wenn du aber noch mehr tust, ist es noch besser. *'Ubajj* erhöht sein angebot stufenweise, bis er zu dem ganzen *ṣalāt* kommt. »So», sagte der prophet, »wirst du deinen kummer los, und deine sünden werden dir vergeben.»[1] Unterlässt man den segen, ist aber das gebet trotzdem gültig. So die mālikiten und ḥanefiten. Nur *'Isḥāq b. Rāwajhi* (gest. 238) fordert die wiederholung des gebets, wenn man absichtlich unterlässt den segen zu sprechen.[2] *Al-Šāfi'ī* hat in der tat auch sonst viel gewicht auf den *ṣalāt* für den propheten gelegt: »Ich liebe es, dass jeder muslim den propheten oft segne», so soll er gesagt haben.[3] Auch beim totengebet ist nach ihm das sprechen des segens ein wesentliches moment, sein platz ist nach dem zweiten *takbīr*.[4] Den *ṣalāt* für Muhammed nach dem *basmala* beim schlachten, der von vielen massgebenden theologen missbilligt wurde, hat er nicht nur für erlaubt, sondern sogar für verdienstlich erklärt.[5]

Vielleicht ist es mehr als ein zufall, dass der imam, der solchen wert auf den *ṣalāt* für Muhammed gelegt hat, während seines aufenthalts in Jemen mit šī'itischen kreisen in verbindung gestanden ist.[6] Denn, wenn die zeichen nicht trügen, hat das gebet für den propheten besonders innerhalb der šī'a eine grosse bedeutung gewonnen. Die *rāfiḍa* pflegten den *ṣalāt* über die imame zu sprechen;[7] eine reihe gebete für Muhammed, die sich durch ihren schwungvollen wortreichtum von den knappen formeln der orthodoxen tradition scharf abheben, werden unter dem namen *'Alī*'s überliefert.[8] In šī'itischen kreisen zu Bagdad hatte man, wie ein mu'tazilite *'Abdalḥamīd* berichtet, die übereinkunft getroffen, Muhammed allein durch die formel *ṣallā Allāh 'alajhi*

[1] *Šifā'* II, 66.

[2] *Šifā'* II, 53 ff. Auch šāfi'iten wie *Ṭabarī* weichen in dieser frage von ihrem imam ab.

[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 68. [4] *'Alī al-Qārī* I, 118.

[5] Ibid. 116.

[6] Freilich wird *al-Šāfi'ī* auch sonst wegen seiner verehrung für den propheten gerühmt. Er ist es der gegen usus und *ra'j* den »*ḥadīṯ* des gesandten» ins feld führt. Die eigentümliche art von verehrung des propheten, die die traditionalistische fiktion hervorgerufen hat, kennzeichnet in besonderem masse *al-Šāfi'ī*. Ein mann zitierte vor ihm einen *ḥadīṯ* und fragte: Welche ist deine ansicht in dieser frage? »Dann erschrak *al-Šāfi'ī*, seine gesichtsfarbe wurde gelb, und er rief: Wehe dir! Würde mich die erde tragen und der himmel beschatten, wenn mir ein *ḥadīṯ* vom gesandten Gottes erzählt wurde und ich mich für eine andere ansicht erklärte!» *Jāqūt* VI, 387.

[7] *Šifā'* II, 73. [8] Ibid. II, 61, 64.

auszuzeichnen; *ṣalāt Allāh ʿalajhi* dürfte man sowohl nach dem namen *ʿAlī*'s wie nach dem namen Muhammeds sagen.[1] Und vielleicht darf man aus den worten einer hervorragenden sunna-autorität schliessen, dass eben die lehre von der pflichtmässigkeit des segensprechens bei dem rituellen gebet ursprünglich šīʿitischer glauben sei. Von dem *ḥadīṯ*: Wer da betet und nicht mich und mein haus segnet, dessen gebet wird nicht angenommen, sagte *al-Dāraguṭnī*: »Das richtige ist, dass dies von den worten des *ʾAbū Ǧaʿfar Muḥammed b. ʿAlī* kommt: Wenn ich ein gebet bete und darin nicht den propheten und sein haus segne, würde ich es nicht für vollständig achten.»[2] Dieser ausspruch des vierten imams stammt von *Ǧābir al-Ǧuʿfī* (gest. 128), einem šīʿitischen traditionalisten, der zu der richtung gehörte, die die imame als erben des wissens und der würde Muhammeds betrachtete.[3]

Eine andere anschauung, die eine höchst auffallende erweiterung der bedeutung dieses ritus einbegreift, ist wahrscheinlich ebenfalls šīʿitischen ursprungs. Es ist die lehre, dass erst der *ṣalāt* für den propheten einem bittgebet (*duʿā*) die erhörung verschaffen könne. Dies bedeutet offenbar, dass dem propheten eine mittlerstellung zuerkannt wird, die ihm nach der älteren sunnitischen auffassung nicht zukommen konnte. »Das gebet», so lautet eine dem *Ibn Masʿūd* zugeschriebene tradition, »bleibt [vom himmel] ausgeschlossen (*maḥǧūb*), bis der betende den propheten segnet.»[4] In der literatur[5] tritt die lehre zum ersten mal bei *ʿAbdalrazzāq b. Hammām* (gest. 211) auf, einem gelehrten der

[1] *Šaraf ʿAlī b. ʿAbdalwalī, Rijāḍ al-ǧinān* 147.

[2] *Šifāʾ* II, 55.

[3] *Mīzān al-iʿtidāl* I, 153. Er wird von *al-Ḏahabī* unter den *riǧāl* angeführt, freilich als eine autorität die allgemein verworfen wird. Es verdient bemerkt zu werden, dass zu den wenigen günstigeren urteilen über ihn eins von *Sufjān al-Ṯaurī* gehört, das eben *al-Šāfiʿī* wiedererzählt hat. Vgl. über *al-Ǧuʿfī* auch Friedländer, Heterodoxies of the Shiites JAOS. XXIX, 23 f., 86. Die šīʿiten reklamieren für sich die autorität *al-Šāfiʿī*'s und legen in seinen mund die folgenden verse: »O haus des propheten, euch zu lieben ist ein gebot Gottes im Koran, den er hinabgesandt. Es genügt euch an hoher würde, dass, wer betet und euch nicht segnet, kein gebet hat.» Von einem anderen gedicht, das eine unverhohlene verehrung *ʿAlī*'s proklamiert, gesteht selbst der šīʿitische verfasser, dass wenigstens die spöttischen schlusszeilen: »*al-Šāfiʿī* starb und wusste nicht, ob *ʿAlī* sein Herr wäre oder Allah», ihm angedichtet sein müssen. *Šaraf ʿAlī b. ʿAbdalwalī, Rijāḍ al-ǧinān*, 148.

[4] *Šifāʾ* II, 56.

[5] *ʿAlī al-Qārī* II, 113.

šīʿitischer sympathien beschuldigt wird.[1] Eine ähnliche aussage: »Jedem gebet verschleiert ein vorhang den himmel, bis der betende den propheten und sein haus segnet: dann zerreisst der vorhang,» wird als *ḥadīṯ* des *ʿAlī* überliefert.[2] Aber auch in den klassischen traditionswerken taucht die vorstellung auf. Der prophet, so liest man bei *al-Tirmiḏī*, hörte einen mann beten, der es unterliess, ihn in dem gebet zu segnen, und belehrte ihn über die rechte art zu beten. Dann hörte er einen anderen, der den segen über ihn aussprach. Da sagte er: Bete und du wirst erhörung finden.[3] Ein theologe des vierten jahrhunderts, *Ibn ʿAṭā'*, sagte: Das gebet hat stützen, schwingen, mittel zur erhörung (*'asbāb*) und zeiten . . . Die mittel zur erhörung sind *ṣalāt*'e für den propheten.[4]

Was der *ṣalāt* Gottes für den propheten eigentlich bedeutet, darüber sind die muslimen selbst nicht ganz im klaren. Die ältere zeit nahm daran keinen anstoss, über den propheten Gottes segen und barmherzigkeit herabzubeten. Und philologen wie *al-Mubarrad* meinten, dass *ṣalāt* in diesem zusammenhang 'erbarmen' bedeuten müsse. Der *ṣalāt ʿalā-l-nabī* war also eine art von fürbitte. Später liess sich das nicht denken. Gottes *ṣalāt* ist für andere barmherzigkeit, für den propheten aber eine ehrenerweisung, sagt *al-Qušajrī*. *'Abū ʿĀlija* meinte, Gottes *ṣalāt* für den propheten heisse, dass er ihn vor den engeln preise.[5] Der muʿtazilit *al-Ḫajjāṭ* lehrte, dass der *ṣalāt* für den propheten nicht fürbitte sein könne. »Wenn der sultan seinen sohn zu einer würde erhöhen will, fordern ihn seine freunde dazu auf. Sie meinen damit nicht, dass er um ihretwillen seinen sohn erhöhen werde, das tut er aus iebe zu ihm, aber sie wollen sich den sultan verbunden machen (*taqarraba*). So ist unsere bitte um segen für den propheten.» *Faḫr al-dīn* bemerkt dazu, dass Gott wohl den propheten auch ohne unser gebet ehrt und erhöht, aber er könne ihn auch in würde erhöhen wegen der bitte der gemeinde.[6]

Das gebet hat im Islam, abgesehen von der mystik, einen überwiegend doxologischen charakter. Es ist die vorstellung des naiven menschen, dass die gottheit durch eine möglichst stattliche aufzählung aller ehrenvollen prädikate sich günstig umstimmen

[1] *Mīzān al-ʿtidāl* II, 114 ff.
[2] *Al-Subkī*, *Ṭabaqāt al-šāfiʿijja* I, 91.
[3] *Al-Tirmiḏī* II, 260.
[4] *Šifā'* II, 56.
[5] *Šifā'* II, 51.
[6] *Mafātīḥ* I, 510.

lasse, die vorstellung welche unzählige gebete kennzeichnet von den hymnen an Amon-Re, den 'schönen stier der gottheit', 'das oberhaupt aller götter', bis auf die gebete an unsere liebe Frau aus Maria Laach. Wird nun der *ṣalāt* für den propheten hauptsächlich als ehrenerweisung gegen ihn selbst betrachtet, so wird in der tat der unterschied zwischen einem gebet als fürbitte und einem gebet als anrufung nicht allzu erheblich.

Sieht man auf die güter, die der fromme durch dieses gebet erlangt, wird selbstverständlich in erster linie an solche, die Gott selbst verleiht, gedacht. »Wer mich zehnmal segnet, ihn segnet Allah zehnmal, erhöht ihn um zehn stufen und schreibt ihm zehn gute werke auf.»[1] »Das segensprechen über den propheten löscht die sünden besser als das wasser das feuer, der friedenswunsch ist besser denn die befreiung eines sklaven.»[2] Immer masslosser werden die gnadenverheissungen. Es war schon viel, wenn *al-Ṭabarānī* jedem, der den propheten achtzigmal an einem freitag segnete, die verzeihung von achtzig sünden zu versprechen wagte.[3] Aber das war nicht genügend: mit einer kleinen veränderung machte man aus den achtzig sünden die sünden von achtzig jahren.[4] An eine bekannte persische vorstellung erinnert eine legende, die dem ṣūfī *'Abū Bekr al-Šiblī* (gest. 334) zugeschrieben wird. Ein verstorbener freund erzählte ihm von seinen erfahrungen im jenseits. Die strafengel wollten ihn eben ergreifen, weil er auf die gestellten fragen nicht zu antworten vermochte. Dann kam, so erzählt er, ein mann von schöner gestalt duftend von wohlgerüchen, und stellte sich zwischen mich und sie und erinnerte mich an meinen »beweis». Und ich sagte: Wer bist du, bei der barmherzigkeit Gottes? Er antwortete: Ich bin ein wesen das aus deinem vielen segensprechen über den propheten geschaffen worden ist. Mir wurde befohlen, dir in deiner not zu helfen.[5]

Auf welche kreise diese muslimischen ablasskrämer ihre waren abgesehen hatten, das ersieht man auch daran, dass sie sehr gierig auch nach den sinnlichen freuden des muslimischen paradieses greifen. Für jeden *ṣalāt* über den propheten erhält man ein schloss im paradiese; wer ihn am meisten segnet, wird

[1] *Al-Nasā'ī* nach *al-Subkī*, *Ṭabaqāt al-šāfi'ijja* I, 82.
[2] *Šifā'* II, 67. [3] *'Alī al-Qārī* II, 138.
[4] *Gazūlī, Dalā'il al-ḫajrāt* 16.
[5] *Tauṯīq 'urā al-'īmān* II, fol. 49 b.

die meisten frauen im paradiese erhalten.[1] Aber selbstverständlich ist der zweck des segensprechens auch persönlichen anschluss an den propheten selbst zu gewinnen, sich seinen beistand und seine hilfe in besonderer weise zu sichern. »Diejenigen, die mich am meisten segnen, sind die mir am nächsten stehenden am tage der auferstehung», so lautet ein *ḥadīṯ* bei *Ibn Ḥibbān*.[2] »Man fragte den propheten: Welche sind die familie Muhammeds, die zu lieben und zu ehren uns befohlen ist? Er sagte: Es sind die leute der reinheit und der treue, die aufrichtig an mich glauben. Ihre kennzeichen sind, ... dass sie dauernd meiner gedenken und mich oft segnen.»[3] Von der hilfe, die der prophet dem beschert der ihn segnet, hat die legende viel zu sagen. In den mund des *Sufjān al-Ṯaurī* ist die folgende erzählung gelegt: »Während ich einst die Kaʿba umkreiste, sah ich einen mann, der bei jedem schritt seines fusses den propheten segnete. Ich sagte zu ihm: Mensch, du unterlässt die lobpreisung Gottes für den *ṣalāt* über den propheten. Hast du irgend einen grund dafür? Er sagte: Wer bist du, Gott verzeihe dir? — *Sufjān al-Ṯaurī*. — Wärest du nicht der wissende unter deinen zeitgenossen, würde ich dir nicht mein geheimnis mitteilen. Siehe, ich zog von meinem lande aus mit meinem vater, um die pilgerfahrt und den besuch des propheten zu unternehmen. Auf einem halteplatz wurde mein vater heftig krank, und ich blieb bei ihm, um ihn zu pflegen. Während ich nun zu seinen häupten stand, merkte ich, dass er schon gestorben war, und sein gesicht war schwarz [ein zeichen, dass er als unselig verschieden war]. Ich löste mein kopftuch und bedeckte damit sein gesicht. Und mich ergriff grosse angst und schwerer kummer darüber, dass mein vater in einem solchen zustande und in einem fremden lande gestorben war. Ich konnte ja seinen zustand nicht vor den leuten verbergen. Während ich also über meine lage nachsann und nicht wusste, was ich tun sollte, überwältigte mich der schlaf. Da erblickte ich im traume einen mann, nie sah ich einen so schönen von gesicht, in so reinem gewande, so duftend von wohlgeruch. Er nahte meinem vater, zog den schleier von seinem gesichte fort und strich mit seiner hand über sein gesicht. Dann wurde es wieder weiss und strahlend von licht. Darauf wandte er sich um

[1] *Dalāʾil al-ḫajrāt* 17, 19.
[2] *Al-Ǧazarī*, *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* 184.
[3] *Dalāʾil al-ḫajrāt* 24.

und wollte gehen. Ich aber erfasste den saum seines kleides und fragte: Wer bist du, durch welchen Gott meinen vater begnadigt hat hier in dieser einöde? Er lächelte und sagte: Ich bin Muhammed, der gesandte Gottes. Dein vater sündigte gegen sich selbst, er pflegte aber mich oft zu segnen. Da ihn nun sein schicksal traf, suchte er hilfe bei mir, und ich habe ihm geholfen, denn ich bin der helfer derer, die mich viel segnen. Dann erwachte ich, und ich sah das gesicht meines vaters weiss, so das ein helles licht von ihm ausstrahlte.»[1]

Bei gewissen gelegenheiten gilt das segnen des propheten als besonders verdienstlich oder wirkungsvoll. Wie wir sehen werden, wird die *ṣalāt*-formel in einigen von diesen fällen als mit der *basmala* äquivalent verwendet, und dies sowohl als schutzformel wie als ersatz eines eides:

1. Bei dem ruf zum gebet. Mit der sitte, dass der gläubige, wenn er den ruf des mu'eddin hört, seine worte andächtig wiederholen soll, hat sich der brauch verbunden, dabei auch den propheten zu segnen. So schon bei *Muslim*.[2] In späterer zeit ist die *ṣalāt*-formel dem *'aḏān* selbst angehängt worden.[3]

2. Wenn man in die moschee eintritt,[4] und

3. wenn man die moschee verlässt.[5]

4. In büchern in der *ḫuṭbat al-kitāb* nach der lobpreisung Gottes. Vielleicht hat auch hier *al-Šāfi'ī* die verbreitung des *ṣalāt*-kultus gefördert. Ich sah, so erzählt er, im traume den propheten und fragte ihn: Welchen lohn wird *al-Šāfi'ī* von dir erhalten, da er in seinem buche *al-Risāla* gesagt hat: Gott segne Muhammed, so oft er genannt wird und so oft man es versäumt ihn zu nennen? Er sagte: Er wird als lohn von mir erhalten, dass er nicht zur rechenschaft wird gezogen werden.[6] *Qāḍī 'Iyāḍ* bemerkt, dass diese sitte erst in der abbasidenzeit

[1] *Al-Jāfi'ī*, *Raud al-rajāḥīn* 98 f.

[2] I, 113; *al-Tirmiḏī* I, 45. *Buḫārī* kennt die bitte um *wasīla* für den propheten bei dem *'aḏān*, aber nicht den *ṣalāt*: *Kit. al-'aḏān*, bāb 8. Ein eigentümlicher aberglaube hat sich an das nennen Muhammeds in dem *'aḏān* geknüpft: man soll dabei den nagel des daumens küssen und ihn gegen das auge streichen, das hilft gegen augenkrankheit. *Nāzilī*, *Ḫazīnat al-'asrār* 70.

[3] Goldziher, JRAS. 1912, 505. [4] *Al-Tirmiḏī* I, 65.

[5] *Al-Nasā'ī* und *Ibn Māǧa* nach *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* 52.

[6] *'Iḥjā'* I, 275. Der text hat einmal *'Abū-l-Ḥasan al-Š.*; die *kunja* des imames war *'Abū 'Abdallāh*. Ein *Kitāb al-risāla* findet sich unter den schriften *al-Šāfi'ī*s: *Jāqūt* VI, 396.

entstanden sei.[1] Allgemeiner verbreitet ist sie wohl erst gegen ende des dritten jahrhunderts geworden. *Muslim* allein von den grossen traditionalisten beginnt sein werk mit einer regelrechten *ḫuṭba*, die lobpreisung und den *ṣalāt* enthaltend, ein umstand der den späteren kommentatoren nicht wenig kopfzerbrechen verursacht hat.[2] Während noch in werken des vierten jahrhunderts der *ṣalāt* am anfang häufig vermisst wird, hat sich in anderen kreisen die sitte eingebürgert, auch an anderen stellen segnen des propheten anzubringen, und in der *'Ausaṭ* des *Ṭabarānī* (gest. 360) ihre traditionelle stütze erhalten: Wer mich in einer schrift segnet, ihn segnen die engel, so lange mein namen in dieser schrift dauert.[3] Von der verdienstlichkeit dieses brauches berichtet eine legende: *'Aḥmed b. Mūsā al-Ǧurǧānī* (traditionalist, gest. um 360) erschien nach seinem tode einem freunde und erzählte ihm, dass Gott ihn wegen seiner vielen bücher über *ḥadīṯ* und der darin enthaltenen segenssprüche über den propheten verziehen hatte.[4]

5. Überhaupt wenn der prophet genannt wird: »Der mann soll erniedrigt werden, in dessen anwesenheit ich genannt werde, ohne dass er mich segnet.«[5] Daraus hat sich die auffassung entwickelt, dass es überhaupt eine pflicht sei, in jedem *maǧlis* den propheten wenigstens einmal zu segnen: Niemand sitzt in einer gesellschaft, wo Gott nicht genannt und der prophet nicht gesegnet wird, ohne dass Gottes zorn über ihn ruht. So er will straft er ihn, so er will verzeiht er.[6] Der *ṣalāt* über den propheten ist in diesem zusammenhang offenbar erst nachträglich eingeführt worden. Aber es ist zu bemerken, dass eine der sechs autoritäten einen solchen *ḥadīṯ* hat aufnehmen können.

6. Beim schlachten nach der *basmala*,

7. wenn jemand niest und

8. bei ausrufen von verwunderung. Die anbringung des *ṣalāt*'s in diesen fällen wird von den meisten theologen streng missbilligt.

9. Beim feilbieten einer handelsware. *Al-'Anṭākī* sagt: Die anhänger *'Abū Ḥanīfa*'s missbilligen, dass der markthändler, wenn er seine waren ausbreitet, den propheten segnet.[7]

[1] *Šifā'* II, 58.
[2] Vgl. *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Muwaṭṭa'* I, 10.
[3] *Šifā'* II, 58.
[4] *Al-Subkī*, *Ṭabaqāt al-šāfi'ijja* I, 93.
[5] *Al-Tirmiḏī* II, 271. [6] *Al-Tirmiḏī* II, 243.
[7] *'Alī al-Qārī* II, 115.

10. Beim sausen in den ohren soll man den propheten nennen und den segen über ihn aussprechen.[1]

11. Als eine art gruss scheint der *ṣalāt* in gewissen kreisen der frommen verwendet worden zu sein. »Wenn zwei diener Gottes, die einander in Allah lieben, sich begegnen, einander die hände drücken und den propheten segnen, scheiden sie nicht, ohne dass ihre früheren und späteren sünden ihnen verziehen seien.«[2]

Wenn das segensprechen über den propheten der ihm besonders gewidmete kultus ist, so ist es klar, dass es den gläubigen ein unabweisbares bedürfnis gewesen sein muss, darüber gewissheit zu erlangen, dass ihre segenssprüche und grüsse wirklich dem propheten selbst überbracht werden, dass er persönlichen anteil an denselben nimmt. Damit sind wir zu einer vorstellung gekommen, die eine wichtige voraussetzung für die spätere prophetenverehrung enthält: zu der, dass **der prophet bei Gott lebt** und also seine mittlertätigkeit zum nutzen seiner gemeinde fortwährend ausübt, ja, dass er unsichtbar unter seinen gläubigen weilt, denen, die ihn besonders lieben, nahe ist und in visionen und wahren traumoffenbarungen hilfe spendet. Die vorstellung, dass die verwesten leiber am tage der auferstehung durch eine mit der ersten schöpfung vergleichbaren tat Gottes, durch einhauchen des lebensgeistes, wieder erweckt werden, scheint schon Muhammed betreffs einer klasse der verstorbenen, der märtyrer, aufgegeben zu haben: »Ihr sollt nicht meinen, dass diejenigen, die in dem heiligen kriege fallen, tot sind. Sie leben bei ihrem Herrn und werden von ihm versorgt« (S. 3: 163). Dem gemäss lehrte man, dass die seelen der märtyrer in gestalt von grünen vögeln im paradiese frei umherflattern[3] oder in einer art vorhof des paradieses weilen, wo ihnen des morgens und des abends ihre nahrung gebracht wird.[4] Es stand also prinzipiell dem gedanken nichts im wege, dass auch der prophet lebendig im paradiese sei. Und doch zeigt sich die vorstellung, als sie zuerst auftaucht, auffallend schwankend und unsicher. Ihre älteste gestalt dürfte ein *ḥadīṯ* darstellen, der bei *'Aḥmed* und *'Abū Dāwūd* aufnahme gefunden hat: »Niemand wünscht über mich frieden, ohne dass

[1] *Al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* 116.
[2] *Al-Subkī*, *Ṭabaqāt al-šāfi'ijja* I, 85.
[3] *Muslim* II, 98.
[4] *Ṭabarī*, *Tafsīr* IV, 106.

Gott mir meinen geist wiedergibt, so dass ich ihm den *salām* wiedergeben kann.»[1] Demnach wäre also das fortleben des geistes kein wirkliches leben, der geist muss erst momentan mit dem körper vereinigt werden, ehe der prophet die friedenswünsche der frommen vernehmen kann. Nach einem anderen volksglauben ist das fortleben des propheten an seinem im grabe ruhenden körper gebunden: »Wer mich bei meinem grabe segnet, ihn höre ich.»[2] Im grabe setzt der prophet in geheimnisvoller weise sein früheres leben fort. Der fromme, der in der grabmoschee weilt, hört aus dem grabe den *'aḏān* und verrichtet auf diesen ruf aus der geisterwelt sein gebet.[3] Bei einer reparatur der grabmoschee warnte der imam *Ǵa'far al-Sādiq* die arbeiter davor, von oben in das grab hinabzusehen. Sie könnten nicht sicher sein, dass sie nicht etwas zu sehen bekämen, das ihnen das gesicht berauben werde, oder dass sie nicht den propheten betend oder zusammen mit einer seiner frauen sehen würden.[4] Die weitverbreitete vorstellung, dass die leiber der heiligen in ihren gruften nicht verwesen, haben sich auch die muslimen angeeignet. Wohlbekannt ist die sage, dass man, als *Mu'āwija* um eine wasserleitung anzulegen die körper einiger bei *'Uḥud* gefallenen märtyrer entfernen liess, ihre leichen ganz unversehrt fand; als die eine bei der ausgrabung am finger beschädigt wurde, tröpfelte frisches blut daraus.[5] Die erde, so lässt man *al-Zuhrī* im namen des propheten erzählen, zerstört nicht die körper der propheten, und kein gläubiger segnet mich, ohne dass ein engel es mir überbrächte, indem er sagt: Dieser oder jener sagt so und so.[6] Gegen diesen glauben richtet sich ein vers in dem spottgedicht auf Medina, die die mekkaner als antwort erliessen auf die aufforderung der medinenser an den *wālī Dāwūd b. 'Īsā* nach Medina zu übersiedeln: »Wäre nicht das grab des propheten, so wäret ihr wie andere menschen. Und doch weilt er nicht dort,

[1] *Šifā'* II, 69. [2] *Šifā'* II, 69.
[3] *'Abū Nu'ajm, Dalā'il al-nubuwwa* 206.
[4] *Kulīnī*, fol. 142 a.
[5] *Mafātīḥ* III, 141. Über diesen glauben in der späteren heiligenverehrung vgl. Goldziher, Muh. stud. II, 323. Auch in der christlichen legende ist die vorstellung geläufig, vgl. z. b. Beda, Hist. eccl. gent. Angl. ed. Holder 198: die leiche der heiligen Edilthryd wurde »wie schlafend» gefunden; eine wunde, die sie beim begräbnis gehabt hatte, war sogar geheilt worden.
[6] *Šifā'* II, 70.

er ist im höchsten paradies.»[1] Andere lehren, dass das fortleben nach dem tode ein prärogativ gewisser propheten: *'Iljās'*, *'Idrīs' al-Ḫaḍir*'s, *'Īsā*'s und Muhammeds sei.[2] Allmählich mehren sich die aussagen, die den propheten auch ohne vermittlung die segenswünsche empfangen lassen. Man sagte zum propheten: Fassest du die friedenswünsche, die dir gewidmet werden? Er antwortete: Ja, und ich erwidere sie.[3] Ich höre die segenssprüche derer, die mich lieben, und erkenne sie [die segnenden], aber die der anderen werden mir überbracht.[4] So befestigt sich die anschauung, die für eine spätere zeit als die orthodoxe betrachtet werden kann: die propheten sind lebendig in ihren gräbern, und ihre geister haben verbindung (*ta'alluq*) mit der höheren und der niederen welt; mit ihrem wesen (*qalb*) sind sie im himmel, mit ihrer form (*qālab*) auf der erde.[5] Der geist des propheten ist aber darum nicht an das himmlische dasein gebunden, er ist vielmehr »anwesend in den häusern, wo die leute des friedens wohnen«; deshalb soll man, wenn man in ein haus eintritt, auch wenn kein mensch sich dort befindet, frieden über den propheten wünschen.[6] »Unser prophet ist lebendig mit körper und geist, er handelt frei und geht wohin er will auf der erde und im himmel. Er hat die gestalt, die er bei seinem tode hatte.» Er kann gleichzeitig auf verschiedenen plätzen gesehen werden, wie die sonne der ganzen erde sichtbar ist.[7]

Es ist klar, dass eine solche lehre, die zu den gefährlichsten konsequenzen führen könnte und tatsächlich geführt hat, nicht ohne widerspruch hat durchschlagen können. *Ibn Ḥazm*[8] erzählt: »Eine ketzerische partei lehrt, dass Muhammed heute nicht der gesandte Gottes sei, sondern dass er der gesandte Gottes gewesen sei. Das ist die ansicht der 'aš'ariten. Einer ihrer führer zu dieser zeit, *Sulajmān b. Ḫalaf al-Bāǧī*, hat mir erzählt, dass *Ibn Fūrak* wegen dieser lehre vom sultan Subuktakīn . . . . durch gift umgebracht worden sei. Dies ist eine schlimme ansicht, die Gott und seinem gesandten und dem *'iǧmā'* aller islamgläubigen vom anfang bis zum tage der auferstehung widerspricht. Was

[1] *Muḥāḍarat al-'abrār* I, 161.
[2] Ib. I, 181
[3] *Šifā'* II, 70.
[4] *Dalā'il al-ḫajrāt* 25.
[5] *'Alī al-Qārī* II, 142.
[6] Ib. II, 118.
[7] *Muḥammed Banīš* I, 204.
[8] I, 88 ff. Der standpunkt *Ibn Ḥazm*'s bedeutet nicht, dass er den volksglauben an den auf der erde umherwandelnden propheten teilt; vgl. seine äusserungen über *al-Ḫaḍir* IV, 180.

sie dazu verleitet ist ihre verderbliche meinung, dass der geist eine akzidenz ist, und dass die akzidenzen vergehen und neu erschaffen werden . . . . Nach ihrer meinung ist der geist des propheten verschwunden und vernichtet, so dass er jetzt keinen geist bei Gott hat. Sein körper liegt tot in seinem grabe. So wird [die fortdauer] seines prophetentums und seiner sendung zu nichte gemacht.» *Ibn Ḥazm* betrachtet diese lehre als lauter unglauben. Bekennt man nicht überall auf der erde, dass Muhammed der gesandte Gottes ist; es müsse ja sonst heissen, dass er es gewesen sei? Er führt auch an, dass die engel Gottes ihm unsere friedenswünsche überbringen, und dass er gesagt habe, dass wer ihn im traume geschaut, ihn selbst in wahrheit gesehen habe.

Was nun die tatsache[1] betrifft, dass *Ibn Fūrak* durch einen giftmord umgebracht worden ist, so gibt *al-Subkī* eine ganz abweichende erklärung derselben. Als ein unerschrockener verteidiger des rechten glaubens hat sich *Ibn Fūrak* den hass der karrāmitischen anthropomorphisten zugezogen, die ihn schliesslich bei dem sultan der verneinung des fortwährenden prophetentums Muhammeds angeklagt haben. Indessen hat es *Ibn Fūrak* vor Subuktakīn glänzend bestanden, hat ein gutes bekenntnis abgelegt von dem leben des propheten in seinem grabe und seinem beständigen prophetentum »von der schöpfung Adams bis in alle ewigkeit». Er soll auch von dem sultan mit ehren zurückgeschickt worden, aber später den nachstellungen seiner ruchlosen gegner zum opfer gefallen sein. *Al-Ḏahabī* weiss indessen zu erzählen, dass der sultan selbst aus schonung vor dem alter des mannes den weniger aufsehenerregenden ausweg getroffen habe, ihn durch gift aus dem wege zu räumen, und nennt *Ibn Fūrak* zwar einen frommen mann, der sich aber der *bidʿa*'s schuldig gemacht habe. Offenbar hat er die anklage als begründet angesehen.[2]

Es ist nicht zu bezweifeln, dass einige ʾašʿariten die erwähnte ansicht gehegt haben, die in der tat ein wiederkehren zu dem ursprünglichen glauben des Islam bedeutet. Gewiss haben sie damit den ausschreitungen der aufkeimenden prophetenverehrung

[1] Vgl. Goldziher, Zur geschichte der hanbalitischen bewegungen ZDMG. LXII, 13 f.

[2] *Al-Subkī*, *Ṭabaqāt al šāfiʿijja* III, 53 ff. Es ist eine grausame ironie des schicksals, dass das grab des *Ibn Fūrak*, der im kampfe gegen die unislamische menschenverehrung sein leben geopfert hatte, später ein besonders für regenzauber erfolgreich besuchtes heiligtum wurde.

einhalt tun wollen. Aber sie kamen mit ihrer opposition zu spät, die volksopinion liess sich nicht mehr umstimmen, und der consensus der gläubigen reagierte gegen den versuch in einer weise, die deren urhebern äusserst verhängnisvoll wurde. Die 'aš'ariten sahen sich zu eiligem rückzug genötigt. Bei der verfolgung des Togrulbeg im jahre 436, da eben diese frage wieder vorgebracht wurde, verfasste *al-Qušajrī* ein *risāla*, um *al-'Aš'arī* selbst von dieser ketzerei weisszuwaschen. Die lehre, dass die toten weder wahrnehmungen noch wissen hätten — was freilich nicht von den propheten gelte — hatte zu diesem verdacht anlass gegeben.[1] Ein anderer 'aš'arite *al-Bajhaqī* verfasste sogar ein besonderes werk: »Über das leben der propheten in ihren gräbern.«[2]

Die 'aš'ariten haben in dieser frage mu'tazilitische gedanken aufgenommen. Eine menge der mu'tazilitischen theologen sind nicht der lehre von dem leben der märtyrer nach ihrem tode beigetreten. Das diesbezügliche Gotteswort S. 3: 163 verstanden einige, unter ihnen *al-Ka'bī*, dermassen dass es sich um ein leben in der künftigen welt handle. Andere, wie *al-'Aṣamm*, wollten es metaphorisch verstanden haben (*al-murād ba'ḍ al-maǧāzāt*): man kann sagen, dass ein mensch, der ein gutes lebenswerk ausgeführt hat, fortlebe u. s. w.[3] Obgleich hier nur die märtyrer genannt werden, scheint es nicht zweifelhaft, aus welcher quelle die 'aš'ariten ihr bedenken gegen die lehre von dem fortleben des propheten geschöpft haben. Der widerruf des *Ibn Fūrak* besagt ausdrücklich, dass das fortleben des propheten als beständiger gesandter Gottes wirklich, nicht metaphorisch (*'alā-l-ḥaqīqa lā al-maǧāz*) verstanden werden müsse.[4]

[1] Schreiner, Zur geschichte d. theol. bewegungen im Islam ZDMG. LII, 490.
[2] *Al-Subkī* II, 266.
[3] *Mafātīḥ* III, 138, 141.
[4] *Al-Subkī* III, 54.

VI. Die entstehung des prophetenkultus.

Wahrlich, hätte ich nicht den propheten dich küssen sehen, ich würde es nicht tun — so soll *'Umar* von dem schwarzen stein gesagt haben. Er hätte auch von anderen riten, z. b. von dem gebet, sagen können: wäre uns dies nicht befohlen, so würden wir es nicht tun. Die rituellen übungen im Islam sind religiöse pflichten, sie sind nicht im eigentlichen sinne ein kultus. Jeder kultus, selbst der vergeistigte, hat als seinen hauptzweck nicht die erfüllung des willens der gottheit, sondern die erlangung der vereinigung, den unmittelbaren kontakt mit dem göttlichen. Er verfolgt diesen zweck auf verschiedenen wegen, durch heilige riten, durch heilige bilder oder heilige menschen, durch die mystische vereinigung mit dem gotte selbst. Statt dessen hatte der alte Islam nur eines: ein heiliges buch; die frommen fühlten auch, worum es sich handelte, wenn sie darauf bestanden, dass das buch zwischen den beiden deckeln, das koranexemplar selbst, das ewige wort Gottes sei.

Diese religion, in der das kultische in einer solchen weise zur seite geschoben war, trat in den eroberten ländern in verbindung mit einer anderen, für die der kultus alles bedeutete. Vielleicht hat sich nirgends in der religionsgeschichte die bestrebung, das göttliche in greifbare nähe zu rücken, mit solcher zielbewussten kühnheit kundgetan wie in der hellenistischen religion. Die götter werden menschen und die menschen götter: »Gib der erde, wenn nicht dich selbst, denn ich kann dich nicht umfassen, doch eine heilige emanation von dir! so bittet die erde in dem hermetischen traktat Kore kosmu den höchsten Gott. Er erbarmt sich, er sendet für eine kurze zeit Isis und Osiris auf die erde.[1] Es ist die sehnsucht des antiken menschen, die in den worten spricht. Vielleicht fühlen wir am lebendigsten das wesen der hellenistischen frömmigkeit eben in dem glauben

[1] Mead, Thrice greatest Hermes III, 121.

an den *θεῖος ἄνθρωπος*, wie wir nach Reitzenstein diesen begriff zu nennen gewohnt sind. Er hat tiefe wurzel in der griechischen religion: *θεῖος ἀνήρ* nennt schon Aischylos den Agamemnon. Oidipos heisst *ἱερός*: es ist, wie wir jetzt wissen, nicht nur die bewunderung für die übermenschen, die ästhetische anteilnahme an ihrem schicksal, die sich in den tragödien ausspricht; wirkliche kultische verehrung liegt dahinter.[1] Es ist der allgemeine glauben der antike, dass »nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit«.[2] Wenn die diadochenfürsten sich »theos epiphanes« oder »evergetes« nennen lassen, so liegt es nahe, an kontakt mit orientalischen vorstellungen (Sargon von Agade u. s. w.), die die eroberung herbeigeführt hat, zu denken; aber der herrscherkult kommt bedürfnissen und vorstellungen entgegen, die schon vorher im westen heimisch waren. *Θεῖος ἄνθρωπος* ist freilich in gewissem masse jeder geweihte, der in dem mystischen gottesschauen, in der bräutlichen vereinigung oder in der wiedergeburt — mit welchen bildern auch die substantielle vereinigung mit dem gotte gedacht werden mag — die gnosis oder das licht oder den geist erhalten hat, die den menschen zum gott oder zum teil der gottheit macht.[3] Aber in besonders dafür veranlagten persönlichkeiten steigert sich dieses bewusstsein von einssein mit dem göttlichen zu einer ihr ganzes wesen beherrschenden idee, die, wenn wir sie losgelöst von ihrem religiongeschichtlichen zusammenhang beurteilen wollten, dem grössenwahn des paranoikers ähnlich sehen würde. Auffallend ist die art, wie sie in der ersten person reden: *Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον* (Orig. contr. Cels. VII: 9[4]); *ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις*, sagt Maxilla (Epiphanius, Haer. XLVIII). An andere knüpft die religiöse bewunderung ihrer anhänger dieselben überschwänglichen vorstellungen. Das eigentümliche an diesen gottmenschen ist einerseits, dass ihre verbindung mit dem göttlichen nicht nur für besondere, in der ökonomie ihrer inneren entwicklung bedingte, inspirierte augenblicke, wie bei den propheten, oder in besonderen durch kultische oder sonstige verrichtungen hervorgerufenen zuständen, wie bei priestern und schamanen, besteht, also dass die verbindung nicht momentan sondern habituell ist.

[1] Pfister, Der reliquienkultus im altertum 561.
[2] Cicero, De nat. deorum II, 66.
[3] Reitzenstein, Die hellenistischen mysterienreligionen 129.
[4] Reitzenstein 143.

Psychologisch bezeichnend für sie ist, dass das überpersönliche selbst das zentrum ihres normalen bewusstseins bildet. Sie hören nicht die stimme des botschafters eines gottes; sie sind vielmehr ihrem wesen nach mit dem göttlichen eins und stellen es in menschlicher gestalt dar. Zuweilen werden sie inkarnationen eines bestimmten gottes: so erscheint Proteus der mutter des Apollonios und verkündet ihr, dass sie ihn gebären werde (Vita Ap. I, 4). Oder sie kommen »vom himmel her« aus einem irgendwie präexistenten leben. So berichtet Irenäus von Menander: *Ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη ὁ σωτὴρ ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρίᾳ* (Eusebius, H. E. III, 26,1).[1] Mit dem titel »gottessohn« wechselt die benennung »prophet« — hier in einer ganz anderen bedeutung als etwa im A. T.: es ist der vergöttlichte pneumatiker, der träger des substantiellen göttlichen wissens, wie wir ihn durch Reitzensteins forschungen aus der hermetischen mystik kennen und wie er in dem gnostizismus fortlebt,[1] z. b. in dem »wahren propheten« der ebioniten.

Neuerdings wurde die vermutung ausgesprochen, dass diese vorstellung von dem *θεῖος ἄνθρωπος* auch auf die entwicklung des prophetischen berufsbewusstseins bei Muhammed eingewirkt habe.[2] Die vermutung ist insofern zutreffend, dass Muhammed, wie man längst gewusst hat, aus einem gnostisch gefärbten, judaisierenden christentum wesentliche elemente seiner verkündigung geschöpft hat. Schon Sprenger wies auf die propheten der ebioniten: Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isak, Jakob und Moses, eine ganz andere reihe als die alttestamentlichen schriftpropheten; alle diese männer finden wir auch unter den gottesgesandten des Korans wieder. Indessen, die propheten der ebioniten gehören immer noch der alttestamentlichen offenbarungsgeschichte an. Die lehre Muhammeds, dass jedes volk einen warner habe, hat vielleicht in anderen gnostischen systemen noch bestimmtere vorbilder. Fremde propheten erwählte sich Basilides nach dem bericht des Eusebius, H. E. IV, 7: *Προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν καὶ Βαρκώφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον βάρβαρούς τε κτλ.* Dieselbe idee wiederholt sich in der prophetenreihe Mani's, die sowohl Buddha als Zarathustra umfasst.[3] Auch die schätzung seiner eigenen person als das abschliessende glied

[1] Vgl. G. Wetter, Der sohn Gottes, Forsch. zur rel. und lit. des alt. und neuen Test. Neue f., 9 heft, Göttingen 1916, 11 f., 83 ff.

[2] Wetter 183.

[3] *Šahrastānī* I, 290.

der prophetenkette, das siegel der propheten, und wohl auch den titel selbst hat Muhammed diesen hellenistischen propheten entlehnt. Mani betrachtete sich selbst, wie *al-Bīrūnī* berichtet, als das siegel der propheten[1] und wurde von seinen anhängern in gebeten angerufen: »O siegel, vollkommenes! Als den letzten propheten hatte sich auch Elxai (um 100 n. Chr.) bezeichnet; auch von montanistischen propheten wurde derselbe anspruch erhoben: Maxilla gab zu wissen, dass nach ihr *προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* (Epiphan. Haer. XLVIII, 2). Sieht man auf den inhalt seiner verkündigung, so hat Muhammed offenbar eben von diesem sektierischen christentum mehr gelernt als von dem judentum[2]; aber im übrigen hat die *θεῖος-ἄνθρωπος*-vorstellung für den prophetenbegriff Muhammeds keine andere bedeutung, als dass sie uns belehrt, wie Muhammed nicht über seine person gedacht hat. Der *rasūl Allāh* ist in allem der typische gegensatz des gottessohnes, vgl. S. 6: 50. Seine verbindung mit der gottheit ist nicht eine wesenhafte, sondern nur momentan und indirekt, durch den offenbarenden engel vermittelt. Ebenso charakteristisch wie für den gottessohn das »ich bin», ist für Muhammed das »ich bin nur», *mā 'ana 'illā:* von seiner eigenen person redet er am liebsten in prohibitiven sätzen. Die muslimischen theologen haben sehr gut das eigentümliche dieser auffassung von der prophetenpersönlichkeit verstanden. Das prophetentum bildet, sagt *Qāḍī 'Iyāḍ*, nicht das wesen des propheten, noch ist es eine eigenschaft seines wesens.[3] Das heisst: das prophetentum ist ein auftrag Gottes, zu dessen ausführung er den propheten durch

[1] Friedländer JQR. II, 247.

[2] Freilich ist in diesen gegenden christentum mit judentum, wie judentum vielfach mit christentum, vermischt worden, vgl. Friedländer ZA. XXIV, 11. Sektierisch ist das christentum, von dem Muhammed gelernt hat. Arabien gilt ja den kirchenvätern als »haeresium ferax»: vgl. auch Père Louis Cheikho, *al-Naṣrānijja wa-'ādābuhā bajn 'arab al-ǧāhilijja*, Beirut 1912, 38 f. Viel von den rituellen gesetzen kann Muhammed eben den judenchristen und nicht den juden entlehnt haben; so finden wir bei den ebioniten die waschungen (auch nach dem beischlaf), die *qibla* gegen Jerusalem und wohl auch das weinverbot. Die idee, dass die juden ihre schriften verfälscht hätten, kann Muhammed schon von gnostischen christen gehört haben. Die ebioniten anerkannten auch nicht den ganzen Pentateuch, *ἀλλά τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν* (Epiph. Haer. XXX, 18; Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 431). Auch veränderungen in dem kalender haben die gnostischen propheten, ebenso wie Muhammed gemacht. Dosithens stellte alle monate auf dreissig tage fest. Hilgenfeld 160.

[3] *Šifā'* I, 211.

wunder und *ʿiṣma* hilft, aber diese hilfe Gottes verändert nicht im geringsten das menschliche wesen des propheten. Eine entgegengezetzte ansicht vertrat freilich der um 255 [1] verstorbene heresiarch *Muḥammed Ibn Karrām*. Nach ihm sind die *nubuwwa* und die *risāla* wesenhafte attribute. Wer sie besitzt, ist seinem wesen nach prophet oder gesandter, Gott mag ihn aussenden oder nicht. Ein ausgesandter, *mursal*, kann von diesem auftrag entledigt werden, er wird doch nicht aufhören auf immer *rasūl* zu sein.[2] Diese lehre wird indessen als ketzerei gebrandmarkt. Wenn die spätere orthodoxie, auch wenn sie es nicht gestehen will, zu einer ähnlichen auffa-sung gekommen ist, so ist das aus fremden einflüssen zu erklären, mit denen wir uns in diesem kapitel zu beschäftigen haben.

Heisst es also die wirkliche art der koranischen prophetenlehre gänzlich verkennen, wenn man zu deren erklärung den hellenistischen gottmenschen heranziehen will, so ist das verhältnis ein ganz anderes, wenn wir zu der imamlehre der šīʿa übergehen. Das ist eben, wie längst erkannt wurde, das eigentümliche an dem imam, dass er nicht durch eine ihm von aussen gebrachte botschaft, sondern durch seine person, durch sein wesen selbst die göttliche offenbarung darstellt. Während man früher die šīʿitischen sonderlehren meistens aus dem parsismus erklären wollte, fangen die forscher jetzt an, den überwiegenden einfluss christlich-gnostischer anschauungen zu erkennen, so vor allem Friedländer in seinen schönen šīʿa-studien.[3] Freilich wird es noch nötig sein zu dem gemeinsamen boden zurückzukehren, auf dem sowohl die gnostischen sekten wie die mönchsmystik steht: zu den religiösen anschauungen des hellenismus.

Wenn eine wirkliche untersuchung des religionsgeschichtlichen problems der šīʿa von diesem gesichtspunkt aus in angriff genommen wird, so wird gewiss ein unerwartetes licht auf manche vorstellung des imamglaubens wie des ṣūfismus fallen. Ich möchte zunächst auf einen, und zwar einen sehr wichtigen zug hinweisen, auf die vorstellung, die man wohl als die zentrale im šīʿitischen glauben bezeichnen muss: die *raǧʿa*, das verborgensein und die wiederkunft des imams. Früher zog man, um diesen glauben zu erklären, den parsischen heiland heran, der im verborgenen der zeit

---

[1] *Mīzān* II, 440.

[2] So *ʿAlī al-Qārī* I, 533. Seine darstellung scheint mir im vergleich mit *Baġdādī* 210 die bessere zu sein.

[3] Vgl. aber auch Goldziher ZA. XXII, 327.

seines hervortretens harrt. Besser begründet ist der hinweis Friedländers auf den Messias des IV Esra und Henochs, besonders in der gestalt die dieser glauben unter den abyssinischen juden, den falaschas, erhalten hatte. Aber in beiden fällen besteht das bedenken, dass es sich hier um die erscheinung eines präexistenten wesens, nicht um die wiederkunft eines geheimnisvoll verschwundenen heilandes, handelt. Nun wird uns aber von einem jener hellenistischen gottmenschen und propheten, dem samaritaner Dositheus, berichtet, dass seine anhänger bis auf diesen tag fortleben und die schriften des Dositheus bewahren, *καὶ μύθους τινὰς περὶ αὐτοῦ διηγούμενοι ὡς μὴ γευσαμένου θανάτου, ἀλλ' ἐν τῷ βίῳ που τυγχάνοντος* (Origenes In Ioh. XIII, 27). Das ist eben die šīʿitische lehre von der *raǧʿa* des imams; denn man wird doch nicht bezweifeln wollen, dass jene dositheaner auch geglaubt haben, dass der in das verborgene entrückte meister dereinst wieder erscheinen werde. Betreffs des glaubens, der das notwendige komplement der šīʿitischen *raǧʿa*-lehre bildet, des doketismus, hat schon Friedländer mit recht auf gnostischen einfluss hingewiesen.[1]

Ich hebe diesen zug hervor, weil er einen beweis mehr für die tatsache abgibt, auf die ich hier aufmerksam machen möchte: dass die imamvorstellung der šīʿiten in vielen hinsichten als eine islamische umbildung des hellenistischen *θεῖος ἄνθρωπος* betrachtet werden kann.[2] Ich werde dies zunächst an zwei beispielen erläutern. Irgendwann in den jahren 117—125 ist der šīʿitische aufrührer *'Abū Manṣūr al-'Iǧlī* gekreuzigt worden. Zuerst ein werber für *Muḥammed al-Bāqir*, ist er später mit der behauptung aufgetreten, dass er selbst der imam sei. Er behauptet, dass er zum himmel erhoben sei und von Allah den befehl zu predigen erhalten habe. Deshalb sei er das »stück, das vom himmel herabgefallen ist» (S. 52: 44). Man vergleiche damit die behauptung Simons: *'Εγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* (Mart. Pt. et Pl. 15). Der eid seiner anhänger lautete: Nein, bei dem worte (*lā wa-l-kalima*, vgl. *ῥῆμά εἰμι*).[3] Wir erkennen hier

[1] JAOS. II, 29.

[2] Es ist ein verdienst G. Wetters (s. 183 ff.) gesehen zu haben, dass der »sohn Gottes» sich bei »den sekten» des Islam wiederfindet, was er mit beispielen aus dem buche Dussauds von den nuṣajriern belegt. Natürlich ist es aber verfehlt, damit den altsemitischen ursprung dieser vorstellung beweisen zu wollen. Die šīʿiten haben ihre lehre ohne alle frage dem hellenismus — wohl in der hauptsache durch christliche vermittlung — entlehnt.

[3] *Šahrastānī*, I, 205, *Baǧdādī* 234 f., *Ibn Ḥazm* bei Friedländer JAOS. 28, 62 f.

den pneumatiker, der durch die vision die entrückung in den himmel, die vereinigung mit der gottheit erlebt und die *ἰσόθεος φύσις* erhalten hat und nunmehr das recht hat als der göttliche leiter der menschen aufzutreten.[1] Noch deutlicher tritt die ähnlichkeit des šīʿitischen prätendenten mit dem hellenistischen propheten hervor bei dem berüchtigten *al-Ḥusajn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ*, der im jahre 309 in Bagdad hingerichtet wurde.[2] Zuerst ist zu bemerken, dass *Ḥallāǧ* am ehesten zu der šīʿa zu rechnen ist. Er trat zuerst als *dāʿī* des *ʿAlī al-Riḍā* auf (*ʿArīb* 88). Die propaganda, die er später für sich selbst in bewegung setzt, wird ganz nach der šīʿitischen methode angeordnet (90). Seine lehre vom *ḥulūl* ist durchaus šīʿitisch gefärbt. Wie *al-Muqanna*ʿ (gest. 163) lehrte, dass Gott sich in *ʿAlī* verkörpert habe (*taṣawwara*), so preist *Ḥallāǧ* Gott, »der sich offenbart hat in seiner schöpfung in der gestalt [eines menschen], der isst und trinkt, damit die schöpfung ihn schaue auge im auge« (104). Wie so viele andere šīʿitische prätendenten hat auch er seine gläubigen damit getröstet, dass er binnen dreissig tagen (nach seinem scheinbaren tode) zu ihnen zurückkehren werde, und sie wähnen auch, ihn nach dem tode gesehen zu haben, wobei er ihnen erzählt habe, dass ein tier (*dābba*) in seiner gestalt getötet worden sei (97). Deshalb wird er auch mit recht von *Ibn Ḥazm* unter den šīʿiten angeführt. Andererseits hat *Ḥallāǧ* offenbar auch den ṣūfī's nahe gestanden. Er trug die wollene kleidung (96) und hatte mit hervorragenden ṣūfī's, wie *al-Ǧunajd*, verbindungen angeknüpft (102). Schon früh hat er auch unter den ṣūfī's anhänger gefunden und bis in spätere zeiten wird darüber gestritten, ob er zu dem ṣūfīvolke zu zählen sei oder nicht.[3] Die berühmte aussage *Ḥallāǧ*'s, *ʾana al-ḥaqq* bedeutet inhaltlich ganz dasselbe wie das *ἐγώ εἰμι ὁ θεός* der von Celsus erwähnten propheten; *al-ḥaqq* ist der ṣūfische gottesname. Wie Simon[4] steigt auch er vor den augen seiner gläubigen zum himmel (92). Die vollkommenen, die der göttlichen

[1] Vgl. Reitzenstein, Die mysterienreligionen 88, 189 ff.; ders., Historia monachorum 193 ff.

[2] Vgl. zu dem folgenden das von de Goeje in seiner ausgabe des *ʿArīb* gesammelte material. Für einen zusammenhang mit dem samaritanischen propheten spricht vielleicht auch die auffallende tatsache, dass er ganz wie Simon (Recogn. II, 70, Hilgenfeld 165) die unsterblichkeit geleugnet hat. So nach *Baġdādī* 235.

[3] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 21.

[4] Vgl. Reitzenstein, Die hell. mysterienreligionen 70; Wetter, Der sohn Gottes 85.

natur teilhaftig geworden sind, haben auch einen pneumatischen körper erhalten, sie brauchen nicht mehr schlaf und speise wie gewöhnliche menschen. Bei den pneumatikern der mönchslegende tritt diese vorstellung oft in der gestalt hervor, dass sie statt der irdischen speise von einer ihnen in wunderbarer weise gebrachten himmlischen nahrung leben. Dabei werden speziell erwähnt früchte des paradieses unbekannter art oder solche durch ihre auffallende grösse und süssigkeit gekennzeichnet.[1] Nun hören wir, wie *Ḥallāǧ* mehrmals solche früchte des paradieses aus der luft herbeiholte (89). Zu den fünf kennzeichen des vollkommenen mönches, die, wie uns Reitzenstein zeigt, auch die merkmale des heidnischen θεῖος ἀνθρωπος waren,[2] gehört weiter, dass er alles sieht, was in der welt geschieht. Auch von *Ḥallāǧ* heisst es, dass «es» ihm geoffenbart wurde (*kūšifa*), so dass er das geheime wusste und das mysterium des innern menschen (*sirr al-sirr*) kannte (98). *Ḥallāǧ* machte auch auf göttliche verehrung anspruch und forderte seine gläubigen auf, zu ihm zu beten (89). Die angeführten beispiele zeigen besondere ähnlichkeiten mit jenen propheten des Celsus, weil es sich in beiden fällen um einen anspruch handelt, den die vergöttlichten selbst erhoben haben. Ich hoffe indessen in dem folgenden zeigen zu können, dass auch die imamvorstellungen der gemässigten šīʿiten nur durch dieselben hellenistischen grundanschauungen, die von der mönchsmystik und von den gnostischen sekten dem Islam beigebracht worden sind, erklärt werden können.

Die vorliegende untersuchung will keine eingehende darstellung der imamvorstellungen geben. Nur insofern müssen wir auf dieselben eingehen, als sie von wesentlicher bedeutung für die entwicklung der prophetologischen anschauungen innerhalb der orthodoxen islamkirche in späterer zeit gewesen sind. Die übernahme šīʿitischer anschauungen in der lehre vom propheten sind hauptsächlich, wenn auch keineswegs ausschliesslich, durch den ṣūfismus vermittelt worden. Schon früher[3] ist man darauf aufmerksam gewesen, dass eben die ṣūfī's vielfach mit der šīʿa berührung gehabt haben, und dass ihre anschauungen sich in mehreren punkten an bekannte šīʿitische vorstellungen anschliessen. Man könnte noch zu den von Goldziher und Hartmann angeführten

[1] Reitzenstein, Historia monachorum 122 ff.

[2] Ib. 96.

[3] Goldziher, Vorlesungen 159 ff.; Hartmann, Zur frage nach der herkunft und den anfängen des ṣūfītums, Islam 1915, 40 ff.

beispielen hinzufügen, dass nach der ṣūfischen tradition *ʿAlī* es ist, der zuerst *Ḥasan al-Baṣrī* mit dem ṣūfikleid, der *ḫirqa*, bekleidet hat, und diese heilige investitur setzt also durch eine art von successio apostolica den mystiker in verbindung mit *ʿAlī*. Die behauptung ist freilich auch von einigen ṣūfī's beanstandet worden, aber selbst *al-Sujūṭī* hat sie in seinem werke *ʾIthāf al-firqa bi-rafw al-ḫirqa* verteidigt.[1] In der extase erlebt zuweilen der mystiker die geistige investitur durch *ʿAlī* selbst, der ihn mit dem »ehrenkleide des wohlgefallens« bekleidet, indem ihm gleichzeitig ein engel aus dem »becher der liebe« zu trinken gibt.[2] Mit der bekannten tatsache, dass die ṣūfī's die einführung der *ḫirqa* dem *ʿAlī* zuschreiben, begründen die šīʿiten ihre behauptung, dass das mystische wissen von *ʿAlī* herrühre, was übrigens die hervorragendsten ṣūfī's wie *al-Šiblī*, *al-Ǧunajd*, *ʾAbū Jazīd al-Bisṭāmī* und *Maʿrūf al-Karḫī* ausdrücklich gesagt haben sollen.[3] Aber in keiner frage bewahrheitet sich die these von einem geistigen zusammenhang zwischen šīʿa und ṣūfismus so glänzend wie in der lehre vom propheten. Mann kann getrost behaupten, dass die mystische prophetologie — die theologie des populären prophetenkultus — nichts anderes ist als die šīʿitische imamvorstellung, die auf den propheten übertragen worden ist. Ehe wir auf den beweis für diese these näher eingehen, müssen wir indessen zuerst die frage erledigen, wie es denn überhaupt möglich war, dass die ketzerischen anschauungen der šīʿiten in die orthodoxe gemeinde eingang finden konnten.

Man begegnet oft der auffassung, als sollte der šīʿitische glaube im allgemeinen die herabsetzung des propheten unter *Alī* bedeuten, indem man an diesen statt an Muhammed die sehn-

[1] *Mawāhib* IV, 352. Von Goldziher, Vorlesungen 165, wird eine tradition von der zurückführung desselben brauches auf den propheten angeführt, welche anschauung auch von *Qastallānī* ausführlich erörtert wird. Goldziher will in dieser investitur einen einfluss des buddhismus erkennen, wo der noviz durch den empfang des kleides und der regeln in die ordensgemeinschaft aufgenommen wird. Es scheint mir, dass man auch an die investitur mit dem heiligen himmelskleide in den mysterienweihen (Reitzenstein, Mysterienreligionen 69) denken könnte. Die vorstellungen, die sich an dieses symbol knüpfen, sind, wie uns Reitzenstein (Historia monachorum 107) zeigt, auf das gewand, mit dem der mönch bei seiner weihe bekleidet wird, übertragen worden.

[2] *Šaṭṭanaufī*, *Bahǧat al-ʾasrār* 38.

[3] *Šaraf ʿAlī b. ʿAbdalwalī*, *Rijāḍ al-ǧinān* 153. Er schreibt hier ein werk *Šarḥ nahǧ al-balāġa* des muʿtaziliten *ʿAbdalḥamīd* ab.

sucht nach dem persönlichen gottesoffenbarer, dem *θεὸς ἐπιφανής*, knüpfte. Wäre dies der fall, so würde es nicht leicht verständlich sein, dass die orthodoxen muslimen der durch den Koran so nachdrücklich begründeten nüchternen schätzung des propheten zu gunsten der šīʿitischen übertreibungen untreu werden konnten. Die auffassung ist indessen durchaus unrichtig. Nur wenige extreme šīʿiten haben sich dazu erdreistet, den propheten unter *ʿAlī* herunterzusetzen. Es sind die bekannten *ġurābijja*, die die lehre verbreiteten, Gabriel habe wegen der grossen ähnlichkeit der beiden männer die offenbarung an Muhammed gebracht statt an *ʿAlī*, für den sie eigentlich bestimmt gewesen wäre. Einige von ihnen meinten sogar, dass Gabriel dies absichtlich getan habe, und scheuten sich nicht, den offenbarungsengel deshalb zu schmähen. Eine fraktion, die *ʿuljānijja*, der radikalen šīʿiten (*ġulāt*), die *ʿAlī* für Gott halten, lehren, dass Muhammed der prophet *ʿAlī*'s gewesen sei.[1] So betrachtete auch *Ḥallāǧ Mūsā* und Muhammed als seine propheten, die er sich in gewisse auserwählte unter seinen anhängern inkarnieren liess und also aufs neue entsendete.[2] Aber diese haltung ist für die šīʿa im allgemeinen nicht charakteristisch. Selbst unter den extremen ist es ja die gewöhnliche anschauung, dass es dasselbe göttliche wesen ist, das in Muhammed und in *ʿAlī*, ja oft auch in den propheten und imamen überhaupt, mensch geworden ist (*taṣawwara*) — so *al-Muqanna*ʿ (gest. 163).[3] Selbst die nuṣajrier lassen den göttlichen *ʿAlī* sagen: Ich bin von *ʾAḥmed* wie das licht vom lichte.[4] Es gibt auch eine partei, die *muḥammadijja*, die Muhammed die einzige manifestation der gottheit sein lassen, sicherlich in bewusstem gegensatz zu den oben erwähnten *ʿuljānijja*. Bei den gemässigten šīʿiten kann selbstverständlich nicht von einer herabsetzung Muhammeds die rede sein. Die šīʿa ist ja ursprünglich von einem politischen prinzip, dem der legitimität, ausgegangen. Wegen ihrer verwandtschaft mit dem propheten haben die ʿalīden auf die herrschaft anspruch machen können: weil sie das wissen des propheten geerbt haben, sind sie berufen die geistigen führer der gemeinde zu sein. Der übermenschliche charakter, der ihre personen kennzeichnet, kommt ihnen also nur dadurch zu, dass der prophet ihn zuvor besessen hat. Die šīʿitischen tendenz-

[1] *Ibn Ḥazm* bei Friedländer, JAOS. 28, 56, 66.
[2] *ʿArīb* 91—92. [3] Friedländer JAOS. 29, 120.
[4] *Šahrastānī* I, 218.

traditionen bemühen sich unaufhörlich zu zeigen, dass die macht und würde, die *ʿAlī* besitzt, ihm vom propheten selbst übertragen worden sei. »Derjenige, dessen herr ich bin, dessen herr ist auch *ʿAlī*», so lautet eine tradition, auf welche die šīʿiten viel gewicht legen. *ʿAlī* hat die vier genossen feierlich verflucht, die verneinten sie gehört zu haben.[1] Muhammed und *ʿAlī* oder Muhammed und die imame sind eins. Wer an den einen glaubt, muss an den anderen glauben; wer *ʿAlī* liebt, ihm gehorcht, das ist als gelte es Muhammed. »Der fürst der gläubigen», so sagt *al-Kulīnī* (fol. 56 b), »ist vor allen wesen nach dem gesandten Gottes begnadigt worden. Ihm kommt gehorsam zu nach dem gesandten und derselbe vorzug (*faḍl*) wie dem Muhammed. Wer ihn bevorzugt, das ist als bevorzuge er Muhammed. Wer ihn im grossen oder kleinen zurücksetzt, der macht sich des *širk*'s schuldig (er ist *ʿalā ḥadd širk bi-llāh*). Der gesandte Gottes ist die pforte Gottes, nur durch ihn kommt man hinein; er ist der weg, wer ihn geht gelangt zu Gott; so ist es auch mit dem fürsten der gläubigen [*ʿAlī*] und den imamen nach ihm.» Zu dem wissen, das Muhammed bei der himmelfahrt erhalten hat, ist *ʿAlī* die pforte.[2] Das ist eine šīʿitische tradition, die, obschon in eines der sechs sunnawerke[3] aufgenommen, natürlich von sunnitischem standpunkte aus »lüge» ist, wie *Ibn Tajmijja*[4] richtig erkennt. Der prophet hat durch seine autorität die pflicht begründet, den imamen nachzufolgen. Sie sind von ihm; sein zorn der verlust seiner fürbitte wird diejenigen, die nicht an diese glauben, ereilen. Der gesandte Gottes sagte: Wer ein gutes leben, wie das der propheten, leben will, wer einen tod sterben will, der demjenigen der märtyrer gleicht, wer in dem paradiese, das der barmherzige gepflanzt hat, wohnen will, der nehme *ʿAlī*, und die imamen nach ihm, zum freund und beschützer. Siehe, sie sind von meiner familie und aus meiner lende geschaffen. O Gott, gib ihnen meinen verstand und mein wissen! Und wehe denen von meiner gemeinde, die ihnen widersprechen! O Gott, lass sie nicht meiner fürbitte teilhaft werden[5]! Der gesandte Gottes — so

---

[1] *Šaraf ʿAlī* 211. Sie hat nebst vielen anderen šīʿitischen traditionen bei *al-Tirmiḏī* (II, 298) aufnahme gefunden.

[2] *Šaraf ʿAlī* 212.

[3] *Al-Tirmiḏī* II, 299: »Ich bin das haus der weisheit, und *ʿAlī* ist dessen pforte.»

[4] *Ibn Tajmijja*, *Rasā'il* II, 337.

[5] *Kulīnī* fol. 59 b.

berichtet *ʿAbdalrazzāq*, eine autorität die bedenklich zu der šīʿa hinneigte — blickte *ʿAlī* an und sagte: Du bist der herr in dieser welt und in der künftigen. Wer dich liebt, der liebt mich, und wer dich hasst, der hasst mich.[1] Wenn die mörder *al-Ḥusajn*'s ihren sieg feierten, erschien ein eiserner griffel und schrieb an die mauer: »Wird wohl eine gemeinde, die *al-Ḥusajn* getötet hat, auf die fürbitte seines grossvaters am tage der rechenschaft hoffen dürfen?» »Was werdet ihr antworten», heisst es in einem gedicht, »wenn der prophet zu euch sagt: Was ist es das ihr tut, o ihr letzten der völker, mit meiner familie, meinem hause nach mir, mit den leidtragenden? Unter ihnen [in der familie] sind ja gefangene, sind solche die mit blut besudelt sind. Es hätte nicht der lohn meiner treue gegen euch sein sollen, dass ihr mir mit bosheit gegen die meinigen vergeltet.»[2] Ein mann träumte eine nacht, dass er sich mit vielen menschen an dem bassin des propheten befand. Die anderen tranken aus dem becher des propheten; als er aber selbst trinken wollte, wehrte es ihm der prophet und sagte: Du hörst es mit an, wie *ʿAlī* verschmähet wird, und hinderst es nicht. Es ist dein nachbar So und So. Nimm diesen dolch und schlachte ihn, und ich werde mit dir sein. Er tat, immer noch im traume, wie der prophet ihm befohlen hatte. Als er erwachte, erfuhr er, dass jener nachbar in derselben nacht in geheimnisvoller weise war ermordet worden.[3] In dieser weise haben die šīʿiten die religiöse würde ihrer imame an die autorität des propheten angeknüpft. Der prophet ist die urquelle des göttlichen wissens, aus der die imame geschöpft haben. Sie haben das prophetentum geerbt, wie man es zuweilen ausdrückte — kleine propheten nannte *al-Kuṯajjir* die kinder *Ḥasan*'s.[4] Für gewöhnlich wollen doch die moderaten šīʿiten aus ehrfurcht vor dem propheten dies nicht gestehen und suchen einen bestimmten unterschied zwischen prophet und imam aufrecht zu erhalten[5].

---

[1] *Mīzān al-ʿtidāl* II, 116. [2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 35.

[3] *Šaraf ʿAlī* 210. Die geschichte zeigt uns einen eigentümlichen ersatz für den wirklichen mord um des glaubens willen, der bei mehreren älteren šīʿitischen richtungen als pflicht galt und tatsächlich ausgeübt worden ist.

[4] Buhl, ʿAlīdernes stilling overfor de shiʿitiske bevægelser i umajadtiden, Danske Vid.-selsk. forh. 1910, 365.

[5] So *al-Kulīnī*, fol. 77 b., unter der besonderen rubrik: »Wie die imame missbilligt haben, dass man ihnen das prophetentum zugeschrieben hat». Im orthodoxen Islam hält man ja sehr streng darauf, dass das prophetentum nicht vererbt werden könne (Goldziher, Muh. stud. II, 104) im anderen sinne, als dass die gelehrten die erben der propheten sind. Trotz-

Bei dieser hohen schätzung des propheten in den šīʿitischen kreisen lag es ja nicht allzu fern, dass die sunniten die mit dem imamglauben verbundenen vorstellungen, insofern als sie mit dem propheten verknüpft waren, ihnen entlehnten, wenn sie auch ihre übertragung auf die ʿAliden nicht mitmachen wollten.

Wir werden jetzt an einigen besonders wichtigen punkten den einfluss untersuchen, den der šīʿitische prophetenglauben durch ṣufische vermittlung auf die orthodoxie ausgeübt hat.

1. Der offenbarungsbegriff.

Wenn im vorstehenden die behauptung aufgestellt wurde, dass sich in der imamvorstellung charakteristische züge von dem bilde des göttlichen menschen der hellenistischen religion wiederfinden, so ist das nicht so gemeint, als ob etwa damit die entstehung des imamglaubens völlig erklärt wäre. Es gibt vor allem ein überaus wichtiges element, das nicht aus der hellenistischen welt stammt, ein element das übrigens ursprünglich kein religiöses, sondern ein politisches war: das prinzip der legitimität. Zwar könnte man ja darauf hinweisen, dass wenigstens bei den elkesaiten der gedanke wirksam gewesen war, dass die religiöse würde des »wahren propheten» sich irgendwie auf seine nachkommen vererbt hatte.[1] Aber das politische legitimitätsprinzip des Islam bedeutet jedenfalls etwas ganz anderes. Diese vorstellung, dass die nachkommen des propheten die einzig berechtigten erben seiner politischen und gewissermassen auch seiner religiösen würde seien, insofern seine staatsidee — wenn man von einer solchen bei ihm reden kann — eine theokratische war, hat nun eine eigentümliche richtung der religiösen anschauungen der šīʿa hervorgerufen. Auf den offenbarungsbegriff angewandt hat das prinzip der legitimität die anschauung veranlasst, dass das göttliche wissen der imame, durch welches sie berufen sind, die leiter der gemeinde zu sein, von dem propheten geerbt sei. Das wissen des propheten ist, etwa als eine geheime familientradition, unter den *'ahl al-bajt* fortgepflanzt

---

dem können aber aussagen wie diejenige über *'Ibrāhīm*, dem söhnlein des propheten: »Wäre er am leben geblieben, so würde er ein frommer, ein prophet geworden sein», auch in orthodoxen werken gefunden werden: *Ibn Saʿd* I: 1, 90. Auch bei *Ibn Saʿd* III: 1, 15 ff. wird man šīʿitische tendenz-*ḥadīṯ*'e finden, z. b.: Du bist für mich wie *Hārūn* für *Mūsā*.

[1] Vgl. Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 434.

worden.[1] Der prophet hatte das wissen aller vorhergehenden propheten geerbt, und dies wissen hat er seinerseits dem *ʿAlī* mitgeteilt (fol 63 b.). Einer der imame sagte: Ich bin für euch Thora und Evangelium und alle schriften der propheten. Wir besitzen sie als ein erbe von ihnen. Wir lesen sie, wie sie sie lasen, und sprechen die worte aus, wie sie es taten. Gott schafft sich nicht einen »beweis» auf der erde, der, wenn er um etwas gefragt würde, antworten müsste: Ich weiss es nicht. Die jünger des *Ǧaʿfar al-Ṣādiq* hörten den imam die offenbarungen des *ʾIljās* auf syrisch lesen; er hatte eine so schöne aussprache, wie sie nie von einem priester oder metropoliten gehört hatten (fol. 64 b). Ein mann fragte *Ǧaʿfar:* Siehe, deine partei berichtet, dass der gesandte Gottes *ʿAlī* eine pforte wissen liess, von welcher aus tausend pforten geöffnet werden. Er antwortete: Der gesandte Gottes liess *ʿAlī* tausend pforten wissen, von jeder derselben werden tausend andere pforten geöffnet. »Ich», spricht der erzähler, »sagte: Dies, bei Gott, ist das wissen! Er schrieb eine weile auf die erde, dann sagte er: Das ist wahrlich wissen, doch dies ist es nicht. Dann fuhr er fort: Und wir haben die *ǧāmiʿa*, weisst du wohl, was die *ǧāmiʿa* ist? Es ist ein blatt, siebzig ellen lang, nach der elle des gesandten. *ʿAlī* hat es mit eigener hand beschrieben. Darauf steht alles was verboten und erlaubt ist, und alles was die menschen zu wissen brauchen, bis auf ein kratzen mit dem nagel. Er winkte mit seiner hand gegen mich und sagte: Erlaubst du? Ich sagte: Mag ich dein lösegeld werden, ich gehöre dir, tue mit mir, was du willst. Und er rührte mich mit seiner hand an und sagte: Bis auf dieses kratzen. Ich sagte: Dies ist wahrlich das wissen! Er: Das ist wahrlich wissen, doch dies ist es nicht. Darauf sagte er: Wir haben *al-ǧafr;* und weisst du wohl, was *al-ǧafr* ist? Das ist ein buch, auf leder geschrieben, in welchem das wissen der propheten, der *waṣijjūn* und der gelehrten, die unter dem volke Israel gelebt haben, sich befindet. Ich sagte: Dies, bei Gott, ist das wissen! Aber er sagte: Das ist wahrlich wissen, doch dies ist es nicht. Er schwieg eine weile, dann sagte er: Wir haben das buch *Fāṭima*'s. Das ist ein buch dreimal so gross wie euer Koran, und doch gibt es darin nicht einen buchstaben von eurem Koran. Ich sagte: Dies, bei Gott, ist das wissen (68 a—b)!» So meinte der šīʿitische volksglaube über dieses

[1] Die folgenden stellen sind dem werke *Kulīnī*'s entnommen, auf das sich die hinweisungen im texte beziehen.

vom propheten vererbte wissen. Es ist in büchern gesammelt, es geht vom vater zum sohn nebst anderen erbkleinodien, wie das schwert, der panzer, die fahne Muhammeds, die tafel Moses' und das siegel Salomos (65 b). Sehen wir auf den inhalt dieses wissens, so wird es zunächst als die einsicht bestimmt, die die imame zur leitung der gemeinde nötig haben. Es ist das wissen von dem erlaubten und dem verbotenen, der *fiqh* in der höchsten vervollkommnung. Denn »durch den imam wird das gebet, die armensteuer, das fasten, die pilgerfahrt u. s. w. vollendet, d. h. er gibt die anweisungen zu ihrer rechten ausführung; er bringt die strafen und die urteilssprüche zur vollstreckung und hält die strafbestimmungen Gottes aufrecht (57 a).» Vor allem ist es die richtige auslegung des offenbarten gesetzes die von dem wissen der imame geholt werden muss. Es kommen fälle vor, die weder im Koran noch in der sunna vorausgesehen sind. Wie könne Gott es gestatten, dass solches geschehe, was nicht durch ein göttliches urteil geregelt werden könne, so dass der, den es betroffen hat, befriedigt werden könne (70 a)? Deshalb sind die imame (und nicht der Koran) der wirkliche beweis Gottes, seine *ḥuǧǧa*, der beweis dafür, dass das richtige handeln, das die gesetzesreligion fordert, auch den menschen mit genügender klarheit kundgegeben worden ist. Das ist noch gut islamisch gedacht. Ist auch die autorität, die hinter diesem wissen steht, für die orthodoxen rechtsgelehrten keine legitime, so deckt sich doch der begriff des wissens einigermassen mit dem, was ein *fiqh*-gelehrter darunter versteht. Wissen ist wirklich kenntnisse und theoretische einsicht.

Neben diesem begriff, dem vererbten wissen, finden wir nun aber eine zweite vorstellung, die mit dem erbprinzip nichts zu tun hat. Hören wir zuerst den schluss der oben angeführten aussage des *Ǧaʿfar* von dem wissen. Auch das buch *Fāṭima*'s ist nicht das wissen. »Das wissen ist das, was [im herzen] entsteht (*mā juḥdaṯ*), tag und nacht eins nach dem anderen bis zum tage der auferstehung.» Sehr oft wird eben dieser wertunterschied zwischen dem vererbten und dem inspirierten wissen eingeschärft. »Wir haben», sagt ein imam, »das wissen der Thora, der psalmen, des Evangeliums und der tafeln.» Aber das ist auch hier nicht das wissen: »Das wissen ist *mā juḥdaṯ* tag für tag, stunde für stunde.» Dazu bemerkt ein glossator: »denn das wissen kommt nicht durch hören oder lesen von büchern, es ist eine emanation (*fajḍ*) von Gott in dem herzen des gläubigen (64 b)».

Das ist ein ganz anderer begriff von dem wissen als der des

orthodoxen Islams. Dies inspirierte wissen ist für die imame eigentümlich; es bezeichnet eben den unterschied zwischen dem propheten und dem imam. Der prophet hört die rede des botschafters oder er hört stimmen, ohne etwas zu sehen. Der imam ist der *'alladī juḥaddaṯ lahu*, er hört und sieht nicht (49 b). Merken wir ferner die vorstellung, dass das inspirierte wissen eigentlich im himmel mitgeteilt werden müsse. Das unerschöpfliche wissen, das der prophet besass, wurde ihm bei der himmelfahrt mitgeteilt (72 a). Gott hat ihn dort nicht unterrichtet, sondern er liess ihn durch einen chrysolith so viel von dem grössten lichte sehen, wie es Gott beliebte ihm zu zeigen (138 b). Es verhält sich ebenso mit dem imam. Es sagte *'Abū 'Abdallāh [Ǵa'far al-Ṣādiq]*: »Jede freitagsnacht erleben wir ein grosses wunder: Allah lässt die geister der verstorbenen propheten und imame und den geist des imams, der unter euch ist, zum himmel aufsteigen, damit sie den umlauf um den thron ihres Herrn verrichten. Sie kreisen also um den thron und verrichten zwei rek'a's an jedem fuss von den füssen des thrones. Die propheten und imame sind am morgen von freude (*surūr*) erfüllt, und der imam, der unter euch ist, wächst an wissen in gewaltigem masse.» »Jede freitagsnacht kommen der gesandte Gottes und die imame zum throne Gottes. Wenn unsere seelen ihren körpern zurückgegeben werden, besitzen sie ein neues wissen, das sie erworben haben. Wenn dem nicht so wäre, würde unser wissen zu ende gehen (73 b).»

Auch inhaltlich ist dies wissen weit mehr als die vollkommene einsicht in die gesetze, die zur leitung der gemeinde nötig ist. Die imame kennen die todesgeschicke und die prüfungen. Was vergangen ist, ist ihnen nicht verschwunden, und was abwesend ist, ist ihnen auch nicht verborgen (56 b). So bald sie den mann sehen, erkennen sie, ob er — vom šī'itischen standpunkt — ein gläubiger oder ein heuchler ist (64 a), ganz wie der vollkommene mönch den frommen, den er zuvor nie gesehen hat, nicht nur dem namen, sondern auch der person nach kennt.[1] So ist denn auch der imam weit mehr als der von Gott besonders ausgerüstete leiter der theokratischen gemeinde. Wäre nicht der imam, so würde die erde versinken (50 b). Der imam trägt also die ganze welt. Er ist wie die sonne, die aufgeht und die ganze welt erleuchtet, selbst steht sie aber unerreichbar am

[1] Reitzenstein, Historia monachorum 90.

himmel. Der imam ist der regen, der reichlich fällt, die leuchtende sonne, der himmel, der die weite erde überschattet, die quelle, die den boden fruchtbar macht (57 a). Er ist Gottes licht im himmel und auf erden. Sein licht leuchtet im herzen des gläubigen stärker als die sonne am tage. Er ist Gottes stellvertreter auf erden und die pforte Gottes (55 a). Unverkennbar kommt also auch in der anschauung der moderaten šīʿiten, zu welchen *Kulīnī* zu rechnen ist, die wesenhafte göttlichkeit der imame zum vorschein.

Fassen wir die obigen züge zusammen: die mystische gnosis, die besonders bei der himmelfahrt die imame durchströmt, die abwesenheit der psychologischen zustände, die für das extatische prophetentum charakteristisch sind; statt dessen die wesenhafte göttlichkeit, das wissen um das verborgene, die herrschaft über die welt — man sieht, dass es lauter merkmale sind, die wir bei dem gottmenschen des hellenismus wiederfinden.

Interessant ist es zu beobachten, wie dieser zweite offenbarungsbegriff auch die technischen ausdrücke und vorstellungen des legitimistischen offenbarungsprinzips allmählich umwandelt. So wird der ausdruck »wissen erben» später unter den ṣūfī's ein technisches wort für das wissen, das durch inspiration oder durch mystische emanation, durch *fajḍ*, ohne vermittlung (*bi-lā-wāsiṭa*) gewonnen wird, d. h. ohne eine persönliche vermittlung der offenbarung. Es wird in dieser bedeutung von den mystikern gebraucht.

Wer dem ṣūfischen begriff des wissens einige aufmerksamkeit gewidmet hat, ihm wird die grosse übereinstimmung, die er mit der šīʿitischen offenbarungslehre zeigt, nicht entgangen sein. »Wenn der gnostiker im grade der gnosis (*ʿirfān*)[1] vollendet ist, lässt ihn Gott wissen ohne vermittelung erben. Er empfängt das wissen, das auf den tafeln der ideen (*maʿānī*) geschrieben steht, so dass er dessen allegorieen (*rumūz*) versteht und dessen schätze kennt, dessen talismane löst und es seinem namen und wesen nach versteht. Gott gibt ihm das wissen, das in den punkten verborgen ist. Wäre nicht die furcht, missbilligung zu erregen, so würden die gnostiker solches mitteilen, die den verstand blenden würde». Gott lässt sie wissen, was auf den blättern der bäume, im wasser, in der luft und am himmelsgewölbe geschrieben steht, aber auch was »ohne schrift geschrieben ist von

[1] Vgl. Horten, Die spekulative und positive theologie des Islam 328.

alledem, was über dem höchsten und unter dem untersten ist.»[1] Der ausfluss des göttlichen lichtes, der den mystiker erfüllt, wird gewöhnlich als wissen bezeichnet. Aber tatsächlich ist es dieselbe substantielle göttlichkeit, die auch seine herrschaft über die äussere welt begründet, die sich in den wundern zu erkennen gibt: »Die wunder sind eine wirkung von dem wiederschein des göttlichen lichtes auf das herz des *walī*, von der quelle des allichts durch vermittelung der göttlichen *fajḍ*.» Ganz wie bei dem pneumatiker der mysterienreligion kann der ṣūfī diese göttliche natur nur dadurch erlangen, dass er seine menschliche erst verliert: »dies erscheint nicht bei dem *walī*, ausser beim fernsein seines willens (*maʿa ʿadam iḫtijārihi*).»[2] Es ist offenbar dieselbe mystische gnosis, die den beiden vorstellungen zu grunde liegt. Der ersten besten ṣūfischen ausführung über die *maʿrifa* und den *ʿilm* wird man die grundwahrheit entnehmen können, dass das ṣūfische wissen nichts mit dem begrifflichen erfassen einer tatsache zu tun hat, dass es nicht durch demonstration zu erlangen ist.[3] Wie vorsichtig die ṣūfī's sich gewöhnlich über das wissen der traditionalisten auch aussprechen, so ist es ihnen doch im grunde selbstverständlich, dass »der wahre *murīd* das wissen der *ʿulamāʾ* nicht braucht», und dass »Gott, wenn er dem *murīd* gnädig ist, ihn von den *qurrāʾ* fern hält».[4] Auch hier gilt im vollsten umfange, dass der natürliche mensch nichts von dem versteht, was dem reiche Gottes gehört. »Es ist leichter für die menschliche natur auf feuer zu gehen, als den weg der gnosis zu wandeln». »Die vervollkommnung des menschlichen wissens ist unwissenheit vom göttlichen wissen.»[5]

Dieses wissen wird durch eine innere erfahrung erworben, die nicht selten eben als inspiration bezeichnet wird, als *ʾiṭlāʿ* oder *waswasa*,[6] aber gewöhnlich als *mušāhada* 'schauen' (*θέα* in der hellenistischen mystik) bezeichnet wird. Dass diese gnosis den mystiker vergöttlicht, ihm, wie *Ibn al-ʿArabī* sagt, nicht nur die *ʾaḫlāq* (charaktereigenschaften), sondern die *ṣifāt* (wesenseigenschaften) Gottes verleiht, ist auch die lehre der ṣūfī's. Der nähere beweis für die interessante übereinstimmung zwischen der ṣūfischen *maʿrifa* und der gnosis der christlichen mönchsmy-

[1] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 227; aussage von *ʾIbrāhīm al-Dasūq*.
[2] *Šaṭṭanaufī*, *Baḫǧat al-ʾasrār* 39.
[3] Vgl. z. b. *Kašf al-maḥǧūb* 267—77.
[4] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 112; aussage *al-Ǧunajd*'s.
[5] *Kašf al-maḥǧūb* 18. [6] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 136, 158.

stik und der hellenistischen frömmigkeit muss einer selbständigen untersuchung vorbehalten werden. Hier interessiert uns in erster linie die übertragung dieses begriffes auf die offenbarung des propheten.

Die ṣūfī's behaupten mehr, als dies bei den šīʿiten der fall ist, die wesentliche übereinstimmung zwischen dem offenbarten wissen der propheten und der gnosis der mystiker. Durch einen für uns nicht leicht fassbaren wechsel in den ausdrücken suchen sie aber dabei, aus ehrfurcht vor den gottesgesandten, einen unterschied aufrecht zu erhalten. Ist das wissen der mystiker *ʾiṭlāʿ*, so ist das der propheten *kašf*; kommt jenen *waswasa*, so kommt diesen *ḫaṭra* zu. Der *kalām* des propheten stammt von der göttlichen anwesenheit, *ʿan ḥuḍūr*, derjenige des ṣūfī's von dem schauen, *ʿan mušāhada*.[1] Offenbar steht das wissen des propheten, so wie die ṣūfī's es sich vorstellen, in dem schärfsten gegensatz zu dem offenbarungsbegriff der orthodoxen. Dieser wesenhafte *fayḍ*, der ihm von der gottheit zuströmt, kann nicht in koranworte und sunnasatzungen gefasst werden; man kann nicht sagen, dass der prophet göttliches wissen bringe; eher sollte es heissen, dass er göttliches wissen ist. Die vorstellung, dass Gabriel erst dem propheten die offenbarung bringen musste, ohne die er so wenig weiss wie ein gewöhnlicher mensch, ist gar nicht mit dem ṣūfischen inspirationsbegriffe zu vereinigen. Schon von dem vollkommenen *walī* gilt es, dass »Gott in die herzen seiner auserwählten ein geheimnis wirft, das er keinen nahestehenden engel, keinen entsandten propheten, keinen *badal*, frommen oder *walī* wissen lässt»;[2] wie muss dies erst vom propheten gelten! Was sollte wohl Gabriel dem gesandten mitteilen, das er nicht zuvor gewusst hätte! Schon vor der schöpfung der welt besitzt er das wissen, hat es in sein wesen aufgenommen, so dass es, als er zu den menschen entsendet wird, schon sein eigenster besitz ist. »Der gesandte Gottes», so sagt *al-Suhrawardī*,[3] »ist der kanal (*maurid*) des wissens und der leitung. Zu ihm kam das wissen und die leitung von Gott, so dass sein äusseres und inneres davon durchtränkt wurde (*irtawā*). Von der durchtränkung seines äusseren wesens ist die religion (*dīn*). . . . . Das herz des gesandten wurde durch das wissen und die leitung ein wogendes meer. Von dem meere seines herzens kam es zu der

[1] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 136, 158, 111.
[2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 231.
[3] *ʿAwārif al-maʿārif* I, 23 ff., vgl. die hinweisungen im texte.

seele, und in der edlen seele trat der glanz und die fülle (*rijj*) des wissens hervor, so dass die eigenschaften der seele verändert wurden (*fatabaddalat nuʿūt al-nafs wa-ʾaḫlāquhā*). Dann kam zu den gliedern ein *ǧadwal* (bächlein). . . Als er völlig durchleuchtet und von der fülle erfüllt war, entsandte ihn Gott zu den menschen.» Was der gewöhnliche muslim unter dem prophetischen wissen versteht, die satzungen durch die der prophet die religiösen riten und gesetze des Islam begründet hat, das ist nur die aussenseite dieses wissens; der wahre hauptstock des wissens ist das in seinem inneren wesen verborgene, das er sich selbst und den auserwählten vorbehält. Diese gnosis wird ganz wie das wissen der imame als eine erbschaft vom ersten propheten her dargestellt: »Es ist ein erbe, mit seinem wesen vermischt (*wirāṯa maʿǧūna fīhi*), von Adam her, dem vater der menschen, der alle namen gewusst hat (27).» Aber nicht nur von Adam her ist das wissen, das der Herr der gesandten besitzt; schon vor der schöpfung der welt gehört es zu seinem wesen: »Der prophet wurde zu den menschen entsandt mit dem licht, das er geerbt hatte und das ihm besonders zugeteilt worden war (*bi-l-nūr al-maurūṯ wa-l-mauhūb lahu ḫāṣṣat*[an]).» Als Gott zum himmel und zur erde sagte: »Kommt her freiwillig oder gegen euren willen!» so hat die ursubstanz (*ḏarra*) des propheten von Mekka her geantwortet. »Also hat die *ḏarra* des propheten von der erde aus geantwortet, und das wissen und die leitung war mit seinem wesen vereinigt, so dass er gesandt wurde mit dem wissen und der leitung, die er geerbt hatte und die ihm verliehen waren. Auch erzählt man, dass *ʾIblīs* einst auf die erde getreten habe. Was unter seine füsse kam, ist ein aufenthalt des bösen (*maʾwā šarr*[in]) geworden. Der prophet stammt aber von dem, was dieser verhängnisvollen berührung entging und also von der unwissenheit (*ǧahl*) frei blieb. Dieselbe herkunft haben auch die übrigen propheten und die *walī*'s. Das wissen wird nun vom herzen des propheten in die herzen, von seiner seele in die seelen seiner gläubigen übertragen. »Da gibt es aber eine wahlverwandtschaft (*munāsaba*) durch die reinheit des [gemeinsamen] urstoffes und eine vertrautheit durch die erste bekanntschaft, so dass jeder, der ihm näher steht in wahlverwandtschaft mit bezug auf die reinheit des urstoffes, einen reicheren anteil empfangen kann [von dem wissen], das er gebracht hat. Die herzen der ṣūfī's sind ihm am nächsten verwandt und empfangen daher auch einen grösseren anteil von dem wissen (31, vgl. auch 46).

So sieht der ṣūfī in den kindlichen kosmogonien die wahrheit, dass der prophet schon vor der schöpfung der welt das wissen besessen hat; er ist somit nicht nur der vermittler einer von aussen ihm übergebenen botschaft; das wissen gehört, wie dies bei den imamen der fall ist, zu seinem wesen selbst. Auch die vorstellungen von dem geerbten wissen, vor allem dieser ausdruck selbst, erinnern uns an den glauben der šīʿa.[1]

Die wahlverwandtschaft zwischen Muhammed und den ṣūfī-heiligen ist eine weiterentwicklung der šīʿitischen lehren. Der prophet hat schon vor der schöpfung die frommen (aus der šīʿa) mit deren namen erkannt und für die anhänger *ʿAlī*'s um verzeihung gebeten.[2] Die geister der šīʿa-gläubigen sind aus demselben lehm wie die körper der imame geschaffen.[3]

Die stellung, die die himmelfahrt des propheten in der šīʿitischen dogmatik behauptet, als die mystische weihe durch welche er die wahre gnosis erworben hat, finden wir auch in den lehren der ṣūfī's wieder. Die im vorstehenden (s. 79 ff.) geschilderte, unter dem einfluss der mystik stattgefundene entwicklung der himmelfahrtlegende zeigte uns als das charakteristische der ṣūfischen *miʿrāǧ*-schilderungen die mysteriöse übertragung des esoterischen wissens auf den propheten, die bei der begegnung mit Gott zustande gekommen ist. Wir haben oben gesehen, dass dies eben die šīʿitische auffassung war. Welche bedeutung dieser lehre von der himmlischen weihe des propheten von den ṣūfī's beigelegt wurde, zeigt der umstand, dass sie dargestellt wird als das entscheidende merkmal des wahren glaubens an den propheten, der nur bei den ṣūfī's zu finden ist. In seinem werke *al-ʾĪmān al-tāmm bi-ḫajri-l-ʾanām*[4] schildert der mystiker *ʾAbū-l-Ḥasan al-Ḥirālī* (gest. 637) die drei arten des glaubens an den propheten.

1. Der erste glauben bedeutet nur, dass er ein prophet unter den propheten ist. Diejenigen, die nicht mehr als dies glauben, sind von allen menschen am meisten von der religion und der nachfolge des propheten entfernt. Bei ihnen vermisst man gänzlich die edlen eigenschaften des propheten. Sie sind über alles in zweifel, denn sie haben

---

[1] Die ṣūfische anschauung von dem esoterischen wissen, das wie die äusseren religiösen vorschriften auf den propheten zurückgeht, hat schon Hartmann, Der Islam 1915, 40, als eine entlehnung šīʿitischer vorstellungen erkannt. Die übereinstimmung geht, wie wir hier sehen, bedeutend weiter.

[2] *Kulīnī* fol. 139 a. [3] Ib. fol. 119 b.

[4] *Tauṯīq ʿurā al-ʾīmān* I, fol. 203 a f.

nicht das licht der gewissheit. Die gelüste herrschen über sie, denn sie haben nichts von dem *zuhd* des propheten, wodurch sie die begierde bezähmen könnten. Dem zorn geben sie freien lauf, denn sie haben nichts von der milde und der versöhnlichen gesinnung, die den propheten besonders auszeichneten.

2. Einer höherer art ist der glauben, dass Muhammed alle vorzüge der propheten vereinigt hat, so dass er den propheten der prophet ist, wie jene ihren gemeinden propheten sind. Diese gläubigen »haben etwas von der süsse (*ḥalāwa*) des glaubens gekostet; sie hegen eine besondere liebe zu dem propheten und geben ihm in ihren herzen den vorzug, so dass sie ihn ihrem eigenen selbst, ihren familien und ihrer habe vorziehen. Der geiz und die härte der ersteren findet man bei ihnen nicht; weltentsagung, milde, versöhnlichkeit, geduld und langmut entbehren ihre herzen nicht.

3. Fides specialissima, *al-'īmān al-'aḫaṣṣ*: »Über diese [vorher genannten] steht aber eine schar von den brüdern und geliebten des propheten, nach welchen er sich sehnte. Kein zeitalter ist ohne solche frommen, aber die beiden ersten klassen können ihr inneres wesen nicht erfassen. Sie sind von der liebe Gottes ergriffen, von ihnen hat Gott durch seinen propheten gesagt: Die himmel und die erde umfassen mich nicht, aber das herz meines gläubigen dieners schliesst mich ein. Von ihnen hat der gesandte gesagt: Soll ich euch von leuten erzählen, die weder propheten noch märtyrer sind, die aber von propheten und märtyrern beneidet werden? Sie sind menschen von den menschenkindern, von den fremden unter den stämmen. Sie lieben einander in Gott und sind aufrichtige freunde. Sie sind die besitzer von dem mysterium des *'iḫlāṣ*, von dem Gott gesagt hat: Es ist ein geheimnis von meinen geheimnissen, das ich in wen ich will von meinen dienern hineinlege; kein nahestehender engel und kein entsandter prophet kennt es. Sie sind die stellvertreter Gottes auf erden. Dieser *'īmān al-'aḫaṣṣ* besteht darin, dass man glaubt, dass Muhammed, als 'Gott seinem diener offenbarte, was er offenbarte', von Allahs *'amr* [einen teil] erhalten hat, der den propheten, den engeln, ja selbst dem 'treuen geiste' [Gabriel] verborgen bleibt, und dass er dadurch zu einer offenbarung Gottes gelangte, zu der die offenbarungen des 'treuen geistes' und aller heiligen geister und der nahestehenden engel nicht gelangen. Und nach dem masse des glaubens an Muhammed ist der glaube an Gott. Denn Gott hat für die welten keinen

anderen weg zu ihm gemacht als den weg der vermittlung durch den glauben an Muhammed.»

Gewiss ist *al-Ḥirālī* im recht, wenn er diese lehre von der göttlichen gnosis, die Muhammed bei der himmelfahrt erhalten haben soll, so energisch in das zentrum des ṣūfischen prophetenglaubens rückt. Durch sie ist der prophet von der bescheidenen stellung als vermittler der schriftlichen offenbarung zum vollmündigen mitwisser der göttlichen mysterien erhoben worden, der als solcher ja hoch über alle engel steht. Nicht das buch, das er gebracht hat, sondern er selbst, seine eigene person ist die wahrheit und die leitung; es gibt für alle welten keinen anderen weg zu Gott als durch den glauben an Muhammed. Und dieser glauben ist nicht ein fürwahrhalten der prophetischen botschaft, er ist das persönlich-mystische verhältnis zum propheten selbst; durch die liebe und die geistige bruderschaft sind die vollkommenen mit ihm verbunden. Ganz wie die imame die pforten Gottes sind,[1] so ist Muhammed der weg. Dass die vollkommene gnosis göttlich macht, gilt in gewissem umfange wie von dem imam so auch von Muhammed. Wir hörten im ersten kapitel (s. 82) die aussage *Ibn al-ʿArabī*'s, dass Muhammed für jede der sphären, die er bei dem *miʿrāǧ* passiert hat, mit den entsprechenden göttlichen attributen (*ṣifa*) bekleidet worden ist. Wie es von den imamen heisst, dass sie Gottes stellvertreter auf erden sind, so ist für die ṣūfī's das *walī*-tum der schatten des prophetentums und das prophetentum der schatten der gottheit;[2] das prophetentum hat das wissen von der offenbarung des engels, aber auch von dem ewigen mysterium (*ǧajb al-ʾazal*).[3] Seinem inneren wesen nach, das indessen den menschen verborgen bleibt, ist der prophet wahrhaft göttlich: die gelehrten beweisen, dass das innere wesen (*ḥaqīqa*) des propheten ein tiefes mysterium (*sirr laṭīf*) von den göttlichen mysterien ist. Die menschen können nur seine äussere, muhammedische gestalt erfassen. »Der gesandte Gottes ist wie eine palme, in der die nahrungsmittel der menschen vereinigt sind. Ihre wurzel ist in der erde und ihre zweige im himmel, und sie treibt frucht von ihrem boden aus bis in die äussersten zweige. Ein jeder nimmt

---

[1] *Kulīnī* fol. 55 a.

[2] Die abbasidischen kalifen nannten sich stellvertreter Gottes auf erden, den schatten Gottes auf erden, wo jeder betrübte zuflucht findet. Goldziher, Muh. stud. II, 61. Das theokratische herrscherideal holt ihre direktive auch von dem imamglauben der šīʿa.

[3] *Šattanaufī*, *Bahǧat al-ʾasrār* 39.

seine nahrung von ihr nach dem masse seiner kraft und seines können. Ihr wipfel aber ist für alle unzugänglich, weil es den menschen unmöglich ist in den himmel zu gelangen. Das wohlbekannte wort, in dem sich das selbstbewusstsein des pneumatikers ausdrückt,[1] ist auch in den mund des propheten gelegt worden: »Niemand als mein Herr kennt mich in wahrheit (*lā ja'rifunī ḥaqīqat^an ǵājr rabbī*).« Dies ist nun, so meint *al-Ḫarūbī*, eine barmherzigkeit Gottes: »Die menschen können seine wahre stellung und sein verborgenes mysterium nur nach dem masse ihres menschlichen verstandes erfassen. Was ihnen also offenbar wird, ist ihnen eine gnade, sie erkennen damit seine würde und achten seine stellung hoch. Und was ihnen davon verborgen bleibt, ist auch eine barmherzigkeit Gottes gegen sie. Denn wäre es ihnen offenbar, so würde es ihnen bei ihrem mangel an festigkeit in der wahrheit eine versuchung werden.«[2]

Es schmälert nicht die bedeutung, die der prophet so für die mystiker gewinnt, dass es von den wahren gnostikern überhaupt gesagt werden kann, dass sie in ähnlicher weise die pforten Gottes sind. Die *walī*'s sind die pforten Gottes. Darum muss man ihre lebensbeschreibungen sammeln, damit man, wenn man nicht auf dem wege des einen zum ziel gelangen kann, den weg eines anderen gehen könne, so sagte *Ǵa'far b. Muḥammed al-Ḫawwāṣ*.[3] Auch auf hellenistischem boden ist ja das erlangen der *ἰσόθεος φύσις*, die die göttlichen menschen in urbildlicher klarheit besitzen, das endziel jedes gnostikers.

2. Die präexistenz.

An der oben aus *'Awārif* angeführten stelle fanden wir, dass *Suhrawardī* die göttliche gnosis, die die person des propheten durchtränkt hat, als ein erbe bezeichnete, das er aus einer transzendenten daseinsform in diese welt mitgebracht hat. Demselben gedanken gibt er mehrfach ausdruck, z. b. *'Awārif* I, 46: »Als der prophet in dem festen umgang (*ṣuḥbat al-tamkīn*) und der stetigen gemeinschaft [mit der gottheit] vor der schöpfung der welt war, erschienen in verbindung mit ihm die lichter (text: *al-'atwār*) in allen zuständen. . . . Darum kommt ihm das vorangehen in allen

[1] Vgl. Bousset, Kyrios Christos 60 ff.
[2] *Muḥammed Ǵassūs*, *al-Fawā'id al-ǵalīla* I, 34 f.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 157.

[mystischen] stadien (*maqāmāt*) zu.» In den religionen, mit denen der Islam in berührung trat, begegnen wir mehrfach vorstellungen von der präexistenz, besonders der übermenschlichen, an der grenze der göttlichkeit stehenden gestalten der mittler zwischen Gott und den menschen. Von Messias heisst es (Henoch 48, 6), dass er erwählt und vor Gott verborgen wurde vor der schöpfung der welt. Henoch erfährt über ihn (46, 3), dass er »der menschensohn» ist, der die gerechtigkeit hat, bei dem die gerechtigkeit wohnt, und der alle schätze dessen was verborgen ist offenbart, weil der Herr der geister ihn erwählt hat und dessen loos vor dem Herrn der geister alles übertroffen hat durch gerechtigkeit in ewigkeit.[1] Es scheint, dass Messias das wissen von dem verborgenen und die gerechtigkeit aus seinem präexistenten dasein mit sich führe und durch diese gerechtigkeit schon dort eine hervorragende geltung bei Gott besessen habe, ganz wie Muhammed durch seinen gehorsam in der präexistenten welt in ein verhältnis zu Gott getreten ist, das ihn zur aufnahme einer besonders reichen fülle des göttlichen lichtes befähigt. Noch näher verwandt scheinen die vorstellungen von der präexistenz Zarathustras, die wir freilich erst in dem späten Dīnkard finden. Während 3000 jahre vor seiner erscheinung in der welt existierte Zarathustras fravashi im himmel »and it seemed, that he became just like an archangel through bodily contact (or sheltering) with the archangel».[2] So wurde auch Muhammed durch *muqāranat al-istiqrār* in dem vorweltlichen dasein in seinem wesen vergöttlicht. Endlich wissen die karpokratianer bei Irenäus (Adv. Haer. I, 25) zu berichten, dass die seele Jesu, die zwar in anderer hinsicht den menschenseelen gleich ist, doch dies voraus habe, »dass sie stark und rein war und sich dessen erinnerte, was sie bei dem 'umschwunge' mit dem ungezeugten Gotte gesehen hatte», weshalb sie von Gott eine besondere kraft, die auf sie herabgesandt wurde, empfangen konnte.[3]

In die šīʿa hat der glauben an die präexistenz sehr früh eingang gefunden. Schon in der naiven kosmogonie *al-Muġīra*'s (gest. 119) hat Allah, nachdem er die beiden meere, das finstere und das lichte, geschaffen hatte, die schatten der menschen geschaffen, unter ihnen zuerst die schatten Muhammeds und *ʿAlī*'s.[4]

---

[1] Vgl. Schürer, Die geschichte des jüdischen volkes II, 445 f.

[2] Dīnkard VII, 15, SBE. XLVII.

[3] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 397.

[4] *Šahrastānī* I, 204; bei *Ibn Ḥazm* (Friedländer JOAS. 28, 62) *ʿĪsā* und *ʿAlī*. Die vorstellung, dass die geister vor den körpern erschaffen

Der imam *Ǵaʿfar al-Ṣādiq* sagte: »Siehe, Allah schuf uns aus dem lichte seiner majestät. Dann bildete er unsere gestalten aus einem unter dem throne aufbewahrten lehm und liess jenes licht in ihnen innewohnen. So sind wir, seele und körper, lauter licht. Ausser uns hat er niemanden dieser schöpfung teilhaftig gemacht. Er hat aber die geister unserer anhänger von unserem lehm geschaffen, und ihre körper ebenfalls von einem wohlverwahrten lehm, der sich jedoch tiefer herab von dem throne befand als der unsrige.»[1] Wir sehen, woher die lehre *Suhrawardī*'s von der ursprünglichen verwandtschaft zwischen dem propheten und den ṣūfi's stammt. Die vorstellung, dass Muhammed durch sein bekenntnis in dem vorweltlichen dasein seine stellung als der vornehmste aller propheten gegründet hat, dass die mitglieder der heiligen familie schon in ihrem präexistenten wesen anderer art sind als die übrigen menschenkinder, aus der ewigkeit her mit frömmigkeit, reinheit und licht erfüllt sind, ist ebenfalls ursprünglich in der šīʿa zu hause. Man fragte Muhammed: Worin bist du den propheten vorausgegangen, da du doch als der letzte von ihnen gesandt worden bist und ihr siegel bist? Er sagte: Ich war der erste der an meinen Herrn glaubte, und der erste prophet der antwortete, als Allah die propheten aufforderte zeugnis abzulegen, indem er zu ihnen sagte: Bin ich nicht euer Herr? Das erste, was Gott schuf, war Muhammed und seine familie, die leiter, die geleiteten; sie waren gestalten (*ʾašbāḥ*) aus licht vor Gott. Was sind *ʾašbāḥ?* Schatten des lichts, körper ohne (individuelle) geister. Sie werden alle von einem geiste erhalten, nämlich von dem heiligen geiste, in welchem sie Gott dienen. Darum schuf sie Gott mild und weise, fromm und rein. »Allah sagte zu Muhammed: Ich habe dich und *ʿAlī* geschaffen als lichter, das ist geister ohne körper, ehe ich die himmel und die erde erschuf. Du hast mich unaufhörlich gepriesen und gelobt. Darauf vereinigte ich eure beiden geister zu einem, der hat mich ebenfalls unaufhörlich gepriesen, heiliggehiessen und gelobt. Darauf teilte ich diesen einen in zwei hälfte und diese beiden in je zwei; also wurden sie vier: Muhammed und *ʿAlī*, *al-Ḥasan* und *al-*

---

seien, also der glaube an die präexistenz der seelen, hat auch in den ṣūfismus eingang gefunden. Darum erkennen die mystiker einander sogleich, wenn sie sich zum ersten mal sehen, »denn die geister sind 2000 jahre vor den körpern geschaffen und haben einander angeschnüffelt (*tašāmm*) wie die pferde es tun». *Nawādir al-ʾuṣūl* 164.

[1] *Kulīnī* fol. 119 b.

Ḥusajn».[1] Wie Goldziher uns gezeigt hat,[2] ist die lehre von der präexistenz schon früh auch in den orthodoxen Islam eingedrungen. Schon *Ibn Saʿd* (I: 1, 86) teilt aus mehreren quellen den prophetenspruch mit: »Ich bin der diener Gottes und das siegel der propheten gewesen, während Adam noch in seinem urschlamme hingestreckt lag.» In einem falle können wir sogar die wege feststellen, auf denen diese šīʿitische lehre in den sunnitischen Islam eingedrungen ist. Wir sind schon im vorstehenden einmal dem namen des *ʿAbdalrazzāq b. Hammām* (geb. 126, gest. 211 in Bagdad) in einem ähnlichen zusammenhange begegnet. Dieser gelehrte, der wegen šīʿitischer sympathien verrufen ist, gilt nicht destoweniger als »ein zuverlässiger traditionalist». *Muslim* zitiert ihn, *'Aḥmed b. Ḥanbal* war sogar sein schüler. *ʿAbdallāh b. 'Aḥmed* erzählt, dass sein vater, als er über den vermeintlichen šīʿitischen standpunkt *ʿAbdalrazzāq*'s befragt wurde, erklärt habe: Ich meinerseits habe nichts dergleichen von ihm gehört. Doch war er ein mann der sich von den berichten aller menschen beeinflussen liess (*lakāna raǵulᵃⁿ juʿǵibuhu 'aḫbār al-nās*). Diese ansicht des *Ibn Ḥanbal*, dass *ʿAbdalrazzāq* im grunde nicht gerade zu der šīʿa zu rechnen sei, aber als eine unkritische natur ohne unterschied auch šīʿitisch gefärbte mitteilungen aufgenommen habe, wird auch durch eine andere notiz bestätigt. *Ibn Maʿīn* berichtet: Ich hörte einen *kalām* von *ʿAbdalrazzāq*, woraus ich schloss, dass er šīʿite war. Ich sagte: Deine lehrer *Mālik b. Ǵarīḥ* und *Sufjān* waren männer der sunna, woher hast du denn dies? Er sagte: *Ǵaʿfar b. Sulajmān al-Ḍubaʿī* (gest. 178) kam zu uns, und ich fand in ihm einen vortrefflichen mann und einen guten leiter. Von ihm habe ich dies empfangen.[3] Dieser *Ǵaʿfar* war ein entschiedener anhänger der šīʿa. Von ihm wird berichtet, dass er freilich die beiden kalifen nicht schmähen wollte, aber offen gestand, dass er sie hasse. Unter den orthodoxen autoritäten, die sich trotzdem nicht gescheut haben von ihm zu lernen, wird besonders *Ibn Saʿd* erwähnt.[4] *ʿAbdalrazzāq* hat nun, wohl in seinem traditionswerke *al-Ǵāmiʿ al-kabīr*, das als »eine schatzkammer des wissens» gerühmt wird, die folgende tradition mitgeteilt: »Der gesandte Gottes sagte zu *Ǵābir*: Allah schuf vor den dingen das licht deines

---

[1] *Kulīnī* fol. 137 b— 138 a.
[2] Neuplatonische und gnostische elemente im *ḥadīṯ*. ZA. XXII, 324 ff.
[3] *Mīzān al-iʿtidāl* II, 114 f.
[4] Ib. I, 165.

propheten von seinem lichte. Und dieses licht kreiste um die allmacht, wohin Gott wollte (*jadūru bi-l-qudra ḥajṯu šā'a Allāh;* vgl. den »umschwung» der seelen um das ungezeugte licht bei Karpokrates). Zu dieser zeit existierte nicht die tafel, nicht die feder, noch war damals paradies oder hölle, nicht himmel und erde, sonne oder mond, noch engel, ǧinn oder mensch. Als Gott die welt schöpfen wollte, teilte er dieses licht in vier teile. Aus dem ersten schuf er die feder, aus dem zweiten die tafel, aus dem dritten den thron. Den vierten teilte er wieder in vier teile und schuf aus dem ersten die träger des thrones, aus dem zweiten den stuhl (*al-kursī*), aus dem dritten die übrigen engel. Den vierten teilte er in vier teile und schuf aus dem ersten die himmel und aus dem zweiten die (sieben) erden, aus dem dritten das paradies und die hölle. Den vierten teilte er in vier teile und schuf aus dem ersten das licht der blicke der gläubigen,[1] aus dem zweiten das licht ihres herzens, aus dem dritten das licht ihres augensteines, das ist der *tauḥīd*. So weit das zitat des *Qasṭallānī*.[2] Diesen bericht hat dann *al-Bajhaqī* wiedergegeben, und bei der aufnahme, die er bei einem so angesehenen gelehrten gefunden hatte, ist es sehr wohl verständlich, dass diese šī'itische legende in sunnitischen werken weiter verbreitet werden konnte.

Es sind eigentlich die mystiker die gewagt haben, die konsequenzen der präexistenzlehre in ihrem vollen umfange zu ziehen. Aber nicht alle mystiker haben den standpunkt des *al-Suhrawardī* eingenommen. In seinem werke *al-Nafḥ wa-l-taswija* wendet sich *al-Ġazālī* gegen die vorstellung von der präexistenz in der form, die oben dargestellt wurde. Wenn der prophet sagt: Ich bin der erste in der schöpfung und der letzte in bezug auf die sendung, so ist hier mit schöpfung vorherbestimmung (*taqdīr*) gemeint, nicht wirkliche existenz (*'ūǧād*). Denn ehe seine mutter ihn gebar, existierte er nicht und war nicht geschaffen. Aber seine eigenschaften und seine vollkommenheiten waren in der vorherbestimmung da und kamen dann in die existenz. Es heisst ja: Das erste im gedanken ist das letzte in der tat. Wenn ein baumeister den plan zu einem bau entwirft, ist das erste, was in seiner vorstellung ist, das vollständige haus; das ist auch das

[1] Zu dem »licht der blicke» vgl. Poimandres 8 (Reitzenstein 15): »das, was in dir sieht, ist der nous».

[2] *Mawāhib* I, 55 f.

letzte, was als endergebnis seiner arbeit hervorgeht. In derselben weise ist nun Muhammed als das endziel des göttlichen schöpfungswerkes das erste in den gedanken Gottes. »Denn die schöpfung Adams geschah nur deswegen, weil Muhammed aus seinen nachkommen hervorgehen würde. So wurde er [Muhammed] stufenweise gereinigt (*justaṣfā tadrīǧ*[an]), bis er die vollkommene reinheit (*ṣafā'* ist die ursprüngliche lesart nach *Zarqānī*) erreichte.» Das heisst also, dass die idee des vollkommenen propheten mit immer wachsender klarheit in den trägern der offenbarung hervorgetreten ist, bis Muhammed selbst erschien.[1] Dieser gedanke, mit dem *al-Ġazālī* die bedenklichen präexistenzlehren überbieten will, hat in einem weitverbreiteten *ḥadīṯ*, der in sunnitischer traditionsliteratur zuerst bei *al-Ḥākim* (gest. 405) und *al-Bajhaqī* auftritt, ausdruck gefunden: Gott sagte zu Adam, als dieser die *tauḥīd*-formel (mit dem namen Muhammed) auf dem thron geschrieben sah: Wäre nicht Muhammed, hätte ich dich nicht geschaffen.[2] *Qāḍī 'Iyāḍ*, der unversöhnliche gegner *al-Ġazālī*'s, behauptete in dieser frage denselben standpunkt: dass Muhammed die zweckursache der schöpfung sei, ist das einzige was er von den zum kreise der präexistenzvorstellungen gehörenden traditionen in seinem *Šifā'* (I, 138) mitteilt. Diese lehre, die offenbar als weniger bedenklich betrachtet wurde als der glauben an die präexistenz, ist wohl aus dem späteren judentum, von welchem der traditionalismus im Islam so viel gelernt hat, aufgenommen. »Rab hat gesagt: Die welt ist nur um Davids willen erschaffen worden; Samuel sprach: um Mosis willen. R. Jochanan sprach: um des Messias willen.»[3] Die verschiedenheit der ansichten in der frage, welche von den gestalten der heiligen geschichte als der endzweck der schöpfung zu betrachten sei, geht indessen noch weiter, als der angeführte spruch angibt. In Bereschit Rabba 12 heisst es: Die welt ist um Abrahams, Isaks und Jakobs willen erschaffen.[4] Im Islam herrscht dagegen, wo diese lehre überhaupt auftritt, einigkeit darüber, dass Muhammed »die frucht am baume des daseins, die perle in der muschel des seins, die innerste meinung des wortes »sei!» ist.[5] Diese letzte fassung entstammt indessen einem der *'ahl al-'išāra*, einem ṣūfī.

---

[1] *Mawāhib* I, 44 f. Gegen *Ġazālī* wendet sich u. a. *Taqī al-dīn al-Subkī* (683—756). Präexistenz bedeutet für ihn, dass Gott die geister vor den körpern geschaffen hat.

[2] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Mawāhib* I, 53; *'Alī al-Qārī* I, 386.

[3] Sandhedrin 98 b (Wünsche). [4] Weber, Jüdische theologie 197.

[5] *Mawāhib* VI, 39.

Es fällt auf, dass fast immer so wohl in šīʿitischen wie in orthodoxen ausführungen über die präexistenz das vorweltliche wesen des propheten als licht gedacht wird. Das licht Muhammeds, oder Muhammeds und *ʿAlī*'s, ist das zuerst erschaffene, er ist licht aus dem göttlichen licht, die imame waren gestalten aus licht u. s. w. Innerhalb der sunna handelt es sich dabei um das licht Muhammeds, oder es nehmen gelegentlich — eine bewusste opposition — die beiden ersten kalifen den platz *ʿAlī*'s ein. Der gesandte hat gesagt: Gott hat mich von seinem licht geschaffen, *ʾAbū Bekr* von meinem licht, *ʿUmar* von *ʾAbū Bekr*'s licht und das licht meiner gemeinde von *ʿUmar*'s licht. *ʿUmar* ist eine leuchte den bewohnern des paradieses.[1] Es ist bekannt, wie ausserordentlich verbreitet die lichtvorstellungen in der hellenistischen frömmigkeit sind. Im mysterienkultus erscheint die gottheit als licht, in licht. Licht ist die gnosis, licht ist göttliches wesen, licht werden heisst Gott werden, das wort *phos* ist der träger einer ganzen religiösen ideenwelt, wo das licht mehr oder weniger spiritualisiert auftritt, als geist, gnosis, ausfluss der gottheit, göttliches wesen. Wie G. Wetter nachweist,[2] hören diese vorstellungen wohl ursprünglich mit den astralen religionen zusammen und sind auf denselben wegen wie diese vom osten her eingewandert. Wenn auch auf hellenistischem boden das göttliche licht die seele eines jeden frommen erfüllt — in sofern er das heil sucht, strebt er ja auch des lichtes teilhaft zu werden — so gilt es doch in besonderer bedeutung von den auf der erde erschienenen heilandsgestalten und noch mehr von den überweltlichen wesen, die zwischen dem unsichtbaren gotte und der welt stehen, dass sie licht oder von licht sind. In Poimandres kommt der logos, der die welt ordnet, aus der lichtfülle des nous.[3] Aus dem licht und von den göttern bin ich, sagt Mani; einen gesandten des lichts nennt er sich.[4] Die heilande der gnostiker sind lichtwesen: der sohn der Maria ist bei den valentinianern *φῶς ἀπὸ τοῦ ἄνω Χριστοῦ*. Der *ἄνθρωπος*, der göttliche mensch bei den Naassenern, wird einfach *φῶς* genannt;[5] wie der logos das abbild Gottes ist, so ist das abbild des

---

[1] *Mīzān al-iʿtidāl* I, 66.

[2] Phos, eine untersuchung über hellenistische frömmigkeit, Upsala und Leipzig 1915, 106—146.

[3] Reitzenstein, Poimandres 36.

[4] Wetter, Phos 115, 117.

[5] Bousset, Kyrios Christos 210, n. 4.

logos das intelligible licht, sagt Philo (De mund. Op. § 8). Lichtmensch heisst auch Adamas, der urmensch.[1] Die rabbiner lehren, dass die ausserordentliche schönheit Adams darin bestanden habe, dass er von dem göttlichen lichtglanz erfüllt gewesen sei, den er freilich bei dem sündenfall verloren habe.[2]

Demselben vorstellungskreise entstammt offenbar auch die lehre von dem *nūr* Muhammeds, dem erstgeschaffenen licht der heiligen familie, die sich durch die šīʿa in den Islam eingebürgert hat.

In einer besonderen form tritt diese anschauung hervor in der lehre von der lichtsubstanz des propheten, die von Adam her durch die ausgewählten ahnen Muhammeds sich bis auf ihre endgültige erscheinung in ihm, wie es die sunna meint, oder bis auf die imame, wie die šīʿa lehrt, fortgepflanzt hat. Goldziher[3] hat auf das auffallend frühe auftreten dieser anschauung innerhalb der šīʿa (schon bei *al-Kumajt*, gest. 125) hingewiesen. Den ersten beleg, den ich kenne — abgesehen von den andeutungen in der geburtslegende, z. b. bei *Ibn Saʿd* — im sunnitischen Islam, bietet wieder ein ṣūfī. Es ist der berühmte orthodoxe mystiker *Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī* (gest. 283), dessen *tafsīr Qāḍī ʿIjāḍ* so ausgiebig benutzt hat. Den lichtvers (S. 24: 35) deutet er auf das licht Muhammeds: Die lampe in der nische ist ein gleichnis von dem *nūr* Muhammeds, als er in den lenden [seiner ahnen] verborgen lag.[4] Wir haben uns oben der vermutung Söderbloms angeschlossen, dass diese vorstellung einen zusammenhang habe mit dem wandern der herrlichkeit, der *hvarenah* Zarathustras, die sich unter den grossen herrschern der vorzeit von geschlecht zu geschlecht vererbt hatte. Freilich tritt dieses wandernde licht im Islam schon weit früher auf als zur zeit, wo die šīʿa besonders in Persien heimisch wurde. Möglicherweise hat schon das judentum die entlehnung der vorstellung vermittelt. An einer stelle des Bereschit rabba[5] scheint sie mir vorzuliegen. Es handelt sich um Juda's gang zu Adullam: »Juda war beschäftigt sich ein weib zu nehmen, und der Heilige war beschäftigt das licht, das licht des königs Messias zu schaffen.« Dieses licht des Messias aus dem stamme Juda sollte sich also von jetzt an unter die geschlechter vererben.

---

[1] C. Schmidt, Koptisch-gnostische schriften 354.

[2] Weber 215, 222.

[3] Neuplatonische und gnostische elemente im *ḥadīṯ*. ZA. XXII, 328—336.

[4] *Šifāʾ* I, 13.

[5] Fol. 85, bei Weber 356.

Betreffs der herkunft der vorstellung von dem göttlichen, schon vor der schöpfung existierenden imam hat man bisher meistens an die persische religion gedacht. Goldziher[1] wies darauf hin, dass wenigstens ein element dieses glaubens — die gestalten der heiligen familie finden sich auf dem thron eingegraben — offenbar jüdischer provenienz ist. In der tat zeigen mehrere züge der orthodoxen lehre über die präexistenz auffallende übereinstimmungen mit entsprechenden jüdischen vorstellungen. Da dieselben sicherlich auch bei den judaisierten gnostischen sekten des ostens heimisch gewesen sind, weist auch dieser zug in derselben richtung wie die lehre von der wesenhaften göttlichkeit des imams. Bekanntlich ist es nach der spätjüdischen auffassung eigentlich der name des Messias, der vor der schöpfung existiert (Bereschit rabba 1) — eine auffassung von dem namen als gleichbedeutend mit der seele oder dem geiste des menschen, auf die wir noch zurückkommen müssen. So sieht auch nach der muslimischen legende Adam überall in dem paradiese den namen Muhammeds geschrieben.[2] Nach der jüdischen lehre ist es nicht nur der Messias der vor der welt geschaffen ist, dasselbe gilt auch von einer reihe der wertvollsten gegenstände der religiösen vorstellung, die dabei fast hypostatisch gedacht zu sein scheinen. Sieben dinge existieren vor der welt: die Thora, der thron, das heiligtum, die patriarchen, Israel und der Messias, oder die Thora, busse, Eden, Gehinnom, der thron, das heiligtum, der Messias.[3] Im Islam sind der thron, die feder, die tafel, paradies und hölle, u. s. w. vor der übrigen schöpfung erschaffen worden. Das muhammedische licht — so heisst es in einer späteren version der von *'Abdalrazzāq* angeführten legende — stand zuerst 12000 jahre auf dem stadium der nähe (*maqām al-qurb*). Dann schuf Gott daraus den thron, den stuhl, die träger des thrones und die wächter des stuhles. Dann stellte er es auf das stadium der liebe für 12000 jahre und schuf so aus ihm die feder, die tafel, das paradies. In ebenso langer zeit blieb das licht auf den stationen der furcht, der hoffnung und der verschämtheit, wo die engel, die himmelskörper, der verstand, das wissen u. s. w. aus ihm hervorgegangen sind.[4] Qurejš war ein licht vor Allah tausend jahre vor der schöpfung.[5] Eigentümlich für die jüdischen aussagen von der präexistenz ist

[1] ZA. XXII, 327.
[2] *Šifā'* I, 138.
[3] Weber 198.
[4] *Al-Tihāmī, Hidājat al-muḥibbīn* 5
[5] *Šifā'* I, 63.

ferner, dass die zeitdauer des vorweltlichen daseins gewöhnlich in bestimmten zahlen angegeben wird. Möglicherweise haben wir darin eine rückwirkung der persischen lehre von den weltperioden zu sehen, die wir ja auch sonst in der einteilung der weltdauer in drei perioden von je 2000 jahren wiederfinden. So ist die Thora um 974 geschlechter oder auch 2000 jahre vor der welt geschaffen.[1] Ebenso war nach der šīʿitischen[2] tradition *ʿAlī*, und Muhammed nach der sunnitischen,[3] 14000 jahre vor der schöpfung der menschen ein licht vor Gott. Oder Muhammed hat während siebzigtausend jahre existiert[4] als ein vogel, der das lob Gottes sang. Das licht Muhammeds wurde zuerst geschaffen und blieb 700 jahre in anbetung niederfallend vor Gott.[5]

Eine besondere form des glaubens an die präexistenz Muhammeds ist die lehre, dass sich das vorweltliche wesen (*ḥaqīqa*) Muhammeds in den propheten der vorzeit offenbart habe, um dann in der geschichtlichen person des propheten diese zyklische offenbarung entweder endgiltig abzuschliessen oder einen neuen offenbarungszyklus in den imamen oder in den *quṭb*'en, den imamen der ṣūfī's, einzuleiten. Eine partei der šīʿiten glaubte an die gottheit Adams, dann an die der propheten nach ihm bis auf Muhammed, dann an die gottheit *ʿAlī*'s und seiner nachkommen bis auf *Ǵaʿfar*.[6] Dieser glauben ist offenbar mit der vorstellung von dem lichte Muhammeds, das sich durch die propheten vererbt hat, identisch, die, wie uns Goldziher zeigt, in dem orthodoxen Islam schon bei *Ibn Saʿd* nachzuweisen ist. Seit Alfred von Kremer hat man zur erklärung dieser vorstellung die bekannte lehre der pseudoklementinischen schriften herangezogen, von dem einen wahren propheten, der sich in den sieben propheten Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isak, Jakob und Jesus geoffenbart habe. Diese anschauung der ebioniten erwähnt auch Epiphanius, Haer. XXX: 3: *Ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν αὐτὸν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι· ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα.*

---

[1] Weber 198.
[2] Goldziher, ZA. XXII, 330.
[3] *Mawāhib* I, 59.
[4] Caëtani, Annali dell' Islam I, 132.
[5] *Muḥammed Ǵassūs*, *al-Fawā'id al-ǵalīla* I, 49.
[6] *Ibn Ḥazm* bei Friedländer JAOS. 28: 68.

Πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ ὁ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. Es ist möglich, dass die vorstellung schon in dem Hebräerevangelium angedeutet ist. Bei der taufe Jesu stieg »die quelle alles heiligen geistes herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen propheten harrte ich deiner, dass du kämest und ich in dir ruhe fände.»[1] Man möchte herauslesen: der geist der in den propheten sich geoffenbart hat, hat in Jesus seine letzte endgültige inkarnation erlebt. In der šīʿa heisst der geist der offenbarung, der nicht zu dem imam kommt, sondern in ihm ist, der heilige geist. Als der prophet starb, wurde der heilige geist auf die imame übertragen.[2] Ebenso bei den ṣūfī's. Zu S. 3: 54: »Und wenn jemand mit dir über ihn (*ʿĪsā*) streitet . . . . . so lasst uns zu Gott beten und seinen fluch über die lügner herabrufen» erklärt *Ibn al-ʿArabī*: Der fluch der propheten hat eine kräftige wirkung. Die ursache ist, dass ihre [menschlichen] seelen mit dem heiligen geiste vereint sind, Gott stärkt sie mit ihm. Der geist wirkt mit der erlaubnis Gottes auf die welt der elemente (*al-ʿālam al-ʿunṣurī*), seine wirkung auf diese welt ist wie die wirkung unseres geistes auf unseren körper durch die aspekte, die den geist überfallen, wie zorn, traurigkeit, der gedanke an geliebte dinge, wo die glieder sich bewegen auf dem grunde zufälliger oder konstanter äusserungen des willens. Der eindruck, den der geist auf die menschlichen seelen ausübt, ist derselbe wie die wirkung der aspekte unseres geistes auf unsere sinne und sonstigen seelenkräfte. Und wenn sich ein heiliger hauch mit einem von den himmlischen körpern oder mit einer der transzendenten (*malakūtī*) seelen vereint, so wirken sie auf die elementarkörper und die unvollkommenen menschlichen seelen mit der kraft des mit ihnen[3] vereinigten wesens. So wirkt *ʿĪsā* auf die seelen der christen, so dass er ihnen furcht einflösst.[4] Die stelle ist in mehreren hinsichten interessant, vor allem aber dadurch dass sie uns zeigt, wie *Ibn al-ʿArabī* dem grundgedanken der gnostischen christologie nahe gekommen ist: ein himmlisches wesen, der macht der hochwelt teilhaftig, vereinigt sich mit der menschlichen seele des propheten.

[1] Hennecke, Die neutestamentlichen apokryphen 19.
[2] *Kulīnī* fol. 78 a. [3] Der text hat *bihi*.
[4] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 116.

Der glaube, der in dem wahren propheten der Clementinen ausdruck gefunden hat, ist in der tat sicher weit allgemeiner verbreitet gewesen; man dürfte ihn als eine der zentralen ideen der gnostischen systeme bezeichnen. Dass das eine göttliche wesen sich in verschiedenen menschlichen gestalten manifestiert hat, lehrte schon Simon. Irenäus Adv. Haer. I: 5 berichtet: »Hic a multis quasi deus glorificatus est et docuit semetipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit.« Unter den sethianern ist es dasselbe göttliche wesen das in der urzeit in Seth, dann in Christus sich offenbart hat. In der Baruchsgnosis ist es der engel Baruch der sich in den propheten offenbart und endlich im menschen Jesus seine vollkommene offenbarung findet.[1] So lehrten auch die anatolischen valentinianer, Exc. ex Theodoto § 19: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος, ὁ υἱός. Καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο διὰ προφητῶν ἐνεργήσας.*[2] Von den ṣūfī's hat besonders *Ibn al-ʿArabī* diese lehre entwickelt, die er als *daurat al-mulk*, 'zyklus der herrschaft', bezeichnet. Sie wird in seinen *Futūḥāt al-mekkijja* (I, 174 ff.) ausführlich dargelegt. *Daurat al-mulk* bedeutet die ordnung, die Gott in der entwicklung des menschengeschlechts in bezug auf das in ihm hervortretende göttliche gesetz festgestellt hat, indem die propheten stellvertreter (*ḫulafāʾ*) des stellvertretenden Herrn (*al-ḫalīfa al-sajjid*) sind (176). Das göttliche wesen Muhammeds ist der mensch — die gnostische vorstellung von dem *ἄνθρωπος* — gleichsam die hypostasierte idee des menschen. Er ist der stellvertreter Gottes in der welt. »Als Gott sein wesen (*ʿajn*) existieren liess, liess er ihn als ein *wālī* und sultan existieren. Dann gab er ihm stellvertreter (*nuwwāb*), als das kommen seines körpers sich verzog. Sein erster stellvertreter (*nāʾib wa-ḫalīfa*) war Adam. Darauf wurden söhne geboren, und die generation setzte ununterbrochen fort. In jeder zeit hatte er bestimmte stellvertreter, bis die zeit kam, dass der reine muhammedische körper entstehen sollte. So trat er selbst hervor als die strahlende sonne, alles licht verschwand in sein weites licht, alle autorität in seine autorität, alle gesetze wurden

[1] Bousset, Die hauptprobleme der gnosis 276.
[2] Vgl. auch Ecl. proph. § 23.

unter seine macht gestellt, und seine herrschaft (*sijāda*), die zuvor verborgen (*bāṭin*) war, trat jetzt offen hervor. Er ist der erste und der letzte, der äussere und der innere, und er weiss alles. Er hat gesagt: Mir wurden alle worte (*kalima*) gegeben, und er berichtet von seinem Herrn: Er legte seine hand zwischen meine schultern, und ich fühlte ihre kühle zwischen meinen brustwarzen, und ich wusste das wissen der ersten und der letzten. So kam zu ihm die bekleidung mit [göttlichen] eigenschaften und der göttliche ursprung (*fa-ḥaṣala lahu al-taḫallug wa-l-nasab al-ʾilāhī*, 177).» Es ist nicht völlig klar, warum die mitteilung der göttlichen gnosis bei der himmelfahrt geschehen musste, da Muhammed der präexistente, in den propheten hervortretende geist oder logos ist. Zwéi gedankenreihen, die sich in der hellenistischen frömmigkeit wie in dem glauben der šīʿa wiederfinden, haben einander hier gekreuzt.

Die stellung als alleiniger offenbarer hat Muhammed also zu allen zeiten gehabt, zuerst verborgen, *fī-l-bāṭin*, dann, als er selbst hervortrat, auch offenbar (186). Selbst in der zeit der *fatra* zwischen Jesus und Muhammed hat es menschen gegeben, »die infolge der kraft ihres lichtes und der reinheit ihrer gewissheit durch *kašf* göttliche eingebung und wissen von der rangstufe (*manzila*) Muhammeds, seiner herrschaft und seiner von Adam bis auf seine zeit verborgenen sendung (*fī-l-bāṭin*) erhalten haben, und die auf grund eines zeugnisses und eines von ihrem Herrn erhaltenen deutlichen beweises im verborgenen (*alġajb*) an ihn geglaubt haben. Diese werden unter den erwählten (*ḍamāʾin*) erweckt werden und gehören zur *bāṭinijja* Muhammeds.» Andere, die wegen der zeugnisse in den büchern der schriftvölker an ihn geglaubt haben, werden auch als seine gläubigen gerechnet werden, aber werden zu der *ẓāhirijja* Muhammeds gehören (178).

Diese zyklische inkarnation bedeutet indessen nicht eine gleichförmige wiederholung desselben vorganges; der göttliche logos wird durch die reihe der manifestationen inhaltlich bereichert. Das geistige wesen (*rūḥānijja*) Muhammeds hat bei jedem vorrücken der zeit (*ʿinda kulli ḥaraka min al-zamān*) neue eigenschaften erworben. Muhammed hatte in jedem moment der zeit einen *ḥukm* gehabt, und diese wurden in ihm, als er selbst hervortrat, vereinigt. Gott hat zwölf engel geschaffen, von denen jeder einem »namen» entspricht, und diesen engeln gab er stufen (*marātib*) in der »umfassenden sphäre». Jeder engel er-

hielt auch eine für eine besondere zeit abgesehene offenbarung. »So erwarb das geistige wesen Muhammeds bei jedem vorrücken der zeit neue eigenschaften nach dem masse der göttlichen geheimnisse, die Gott in jene zeit niederlegte . . . bis er in körperlicher gestalt hervortrat mit den gepriesenen eigenschaften, mit denen Gott ihn geschaffen hatte (190).« Es scheint also, dass die göttlichen eigenschaften, die dem logos potentiell vom anfang an innewohnen, in ihm durch seine verschiedenen daseinsformen zur vollen aktualität entwickelt wurden. Das ist in ṣūfischer formulierung die lehre, dass Muhammed die vorzüge aller propheten in sich vereinigt. Man wird hier nicht umhin können, an die lehre der valentinianer zu denken, wo »der geist, der durch die taufe allen gliedern der kirche mitgeteilt wird, alles in sich schliesst, was früher jeder einzelne prophet als vorzüglichen geist hatte.«[1]

Es ist indessen nicht die meinung *Ibn al-ʿArabī*'s, dass die früheren propheten als erscheinungsformen von der *ḥaqīqa* Muhammeds kein selbständiges dasein besitzen. Die möglichkeiten persönlicher relationen zwischen den geistigen wesen ist in seinem theosophischen system einfach unerschöpflich. Die propheten bleiben auch nach der erscheinung Muhammeds als geistige wesen bestehen, mit denen die mystiker vielfache beziehungen anknüpfen können. In einer im jahre 612 zu Konia an »einige von unsern brüdern« gelieferten *risāla*[2] behandelt *Ibn al-Arabī* diese frage. Unter [den vollendeten mystikern] gibt es »solche, die in anderen als ihren eigenen sprachen reden. Wenn nun einer eine [fremde] sprache redet, ist er erbe des propheten, der in dieser sprache eine offenbarung erhalten hat. Dies hörst du in der redensart der männer dieses weges [der ṣūfī's], wenn sie sagen: »Dieser ist ein mūsāit, jener ein ʿīsāit, jener ein ʾibrāhīmit usw. Es gibt solche, die in zwei oder mehreren sprachen reden. Der vollkommene ist der, welcher in allen diesen sprachen redet. Er ist der muhammedische *walī*.« Da ich keinen anderen beleg kenne, wage ich nicht auf grund der angeführten stelle zu entscheiden, ob die glossolalie wirklich in gewissen mystischen

[1] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 516.

[2] *Nāzilī* gibt als deren titel *al-Tadbīrāt al-ʾilāhijja fī-ʾiṣlāḥ al-mamlaka al-ʾinsānijja*, was indessen, wie mir H. S. Nyberg mitteilt, ein missverständnis sein dürfte. In einer Upsalaer handschrift, Tornberg 393, die die *tadbīrāt* enthält, fehlen jedenfalls die von *Nāzilī* mitgeteilten exzerpte.

kreisen gepflogen worden sei. Es ist möglich, dass der ausdruck »in der sprache eines propheten reden» hier zu einer abgeblassten metapher geworden ist, die das mystische verhältnis des ṣūfī zu einem propheten, dessen geistiges wesen er sich angeeignet hat, bezeichnen soll. Dass nach der šī'itischen anschauung die imame wirklich die sprachen der früheren offenbarungsschriften gekannt haben, wurde oben erwähnt. Jedenfalls scheint es mir nicht unwahrscheinlich, dass *Ibn al-'Arabī* oder seine ṣūfischen vorgänger die jüdische und hellenistische[1] lehre gekannt haben, nach der die wesen der himmlischen welt Gott in verschiedenen sprachen preisen, welche dem vollkommenen pneumatiker erschlossen werden, so dass er »mit den zungen der menschen und der engel redet».

Das verhältnis des ṣūfī zu dem propheten, mit welchem er eine solche mystische beziehung geknüpft hat, wird doch nur durch Muhammed allein vermittelt, der auch in dieser welt des mystischen geistesaustausches die zentrale persönlichkeit bleibt. Die *walī*'s, die zur gemeinde Muhammeds gehören, der alle *maqāmāt* der propheten vereinigt, beerben die propheten, z. b. *Mūsā*, doch nur durch das licht Muhammeds. Ist ein *walī* der erbe *Mūsā*'s, so wird sein verhältnis zu Muhammed wie *Mūsā*'s verhältnis zu jenem. Oft geschieht es, dass ein *walī* bei seinem tode sich eifrig mit *Mūsā* oder *'Īsā* beschäftigt, und der nichtwissende meint, dass er jude oder christ geworden sei, da er diese propheten bei seinem tode nennt. Und siehe, der *quṭb* ist nach dem herzen Muhammeds. Ich bin männern nach dem herzen *'Īsā*'s begegnet — er war der erste šejḫ den ich traf — und anderen nach dem herzen *Mūsā*'s und *'Ibrāhīm*'s. Nur unsere genossen kennen dies. Und wisse, dass Muhammed allen propheten ihre stufen (*maqāmāt*) in der geisteswelt gegeben hat, bis er mit seinem körper entsandt wurde. Die propheten nehmen [ihr wissen] von Muhammed, und die *walī*'s der propheten nehmen es von ihren propheten; die *walī*'s aus der gemeinde Muhammeds gleichen aber den propheten darin, dass sie von Muhammed nehmen. Deshalb heisst es: die gelehrten dieser gemeinde sind wie die propheten Israels.»[2] Besonders *'Īsā* hat bei der erziehung des ṣūfī eine wichtige aufgabe zu erfüllen. Er ist, sagt *Ibn al-'Arabī*, unser erster šejḫ, an dessen hand wir zu Gott zurückkehren und busse tun. Er

[1] Reitzenstein, Poimandres 55 ff.
[2] *Nābulusī*, *Ḫazīnat al-'asrār* 193—94.

trägt eine grosse fürsorge für uns (*lahu binā ʿināja ʿaẓīma*), und er lässt uns nicht eine einzige stunde ausser acht.[1] Man darf sich nur nicht diesen geistigen austausch zwischen dem propheten und den mystikern allzu abstrakt denken. Unser šejḫ, so erzählt einer der schüler *Ibn al-ʿArabī*'s, hatte die macht, sich mit wem er wollte von den geistern der verstorbenen propheten und heiligen zu vereinigen und zwar in dreierlei weise: er liess das geistige wesen des betreffenden (*rūḥānijja*) in unsere welt hinabsteigen und traf mit ihm zusammen, indem der geist eine *ṣūra miṯālijja*, seiner früheren irdischen gestalt ähnlich, anzog; oder auch führte Gott den geist zu ihm im traume; oder er [*Ibn al-ʿArabī*] entkleidete sich seines körpers (*hajkal*) und vereinigte sich mit ihm.[2]

Für die orthodoxie besteht ja die eigentliche ketzerei der šīʿiten darin, dass sie die göttliche offenbarung nicht mit dem letzten propheten abgeschlossen sein lassen. In der tat haben die ṣūfischen theosophen, wie *Ibn al-ʿArabī*, diesen grundgedanken der šīʿa in einer neuen form eingeführt. Was die imame als die manifestationen des einen göttlichen logos sind, das ist für *Ibn al-ʿArabī* der *quṭb*, das mystische oberhaupt aller *walī*'s. Nun sind freilich in der phantastischen gedankenwelt des *šejḫ al-ʾakbar*, wie der ehrentitel *Ibn al-ʿArabī*'s lautet, der gaben viele. So gibt es gewisse mystiker, die propheten der *walī*'s genannt werden. Sie besitzen die gabe, sich mit der irdischen manifestation (*maẓhar*) des propheten, dem geschichtlichen Muhammed, gleichzeitig zu machen. Sie vernehmen, wie Gabriel ihm die offenbarung bringt, und besitzen also ein untrügliches kriterium, wodurch sie die wahren *ḥadīṯ*'e von den falschen unterscheiden können. Es ergibt sich eine umwertung aller werte der traditionskritik. Ein schwach beglaubigter *ḥadīṯ* erweist sich als wahr, während von einem allgemein anerkannten oft konstatiert wird, dass er nicht vom propheten herrührt.[3] »Sie haben unter allen menschen das höchste wissen von dem offenbarten gesetz, nur wollen die *fuqahāʾ* dies nicht anerkennen. Diese propheten der heiligen sind nicht pflichtig, die beweise für die wahrheit ihrer behauptungen zu bringen [wie die wirklichen propheten], sondern sie müssen vielmehr diesen ihren geistigen grad

[1] *Šaʿrānī*, *Jawāqīt* II, 38.

[2] *Ibn ʿImād*, ed. Nicholson JRAS. 1906, 816.

[3] Diese gabe hat *Ibn al-ʿArabī* selbst besessen. *Ibn ʿImād* JRAS. 1906, 822.

verbergen. Sie widerlegen also nicht die meinungen, die die gelehrten für wahr halten, auch wo sie an sich falsch sind [1] — eine sehr wohlbedachte anwendung von dem prinzip der *taqijja!*

Höher denn diese »propheten der *walī*'s» stehen aber die *quṭb*'e. Zu ihnen gehören genossen wie *'Alī*, *Ibn 'Abbās*, *Salmān*, nachfolger wie *Ḥasan al-Baṣrī*, *Mālik b. Dīnār* und die grossen mystiker, wie *Fuḍajl b. 'Ijāḍ*, *Ḏū-l-Nūn*, *Ǧunajd* und *Sahl*, die den prophetischen zustand (*al-ḥāl al-nabawī*), das mystische wissen (*al-'ilm al-ladunī*) und das göttliche mysterium bewahrt haben. Aber *Ibn al-'Arabī* weiss, gleichwie die basilidianer, auch die träger der offenbarung zu nennen, die unter fremden völkern gelebt haben. Ihre namen wurden einst in Qordova offenbart *fī ḥaḍra barzaḫijja: al-Mufarriq*, *al-Šarīd*, *Mudāwī-l-kulūm* (Heiler der wunden), *al-Manḥūr*, *Šaǧar al-mā'*, *'Uṣṣur al-ḥajāt*, *al-Ḥajj*, *al-Baḥr*, *καὶ ἄλλοι ἀνύπαρκτοι βάρβαροί τε*. »Der eine *quṭb* (*al-quṭb al-wāḥid*) aber [der in allen diesen gestalten erschienen ist] ist der geist Muhammeds. Er ist der erhalter (*mumidd*) aller propheten, gesandten und *quṭb*'e von der entstehung des menschengeschlechts an bis zum tage der auferstehung. Er hiess Heiler der wunden, weil er es versteht die wunden zu heilen, die die gelüste, der *ra'j*, die welt und satan schlagen. Er richtete [zuerst] seine aufmerksamkeit auf den platz, wo er geboren wurde, in Mekka, und [dann] auf Syrien. Jetzt aber hat er sich einem sehr dürren und heissen lande zugewandt, wohin keines von den adamskindern mit dem körper kommt [seine jetzige inkarnation ist also gewissermassen verborgen]. Aber einer von den bewohnern Mekka's sah es, das land wurde ihm gezeigt. Von ihm haben wir viel wissen empfangen. Dieser muhammedische geist hat mehrere manifestationen (*maẓāhir*) in der welt, aber seine vollkommenste manifestation geschieht in dem *quṭb* der zeit, in den *'afrād* und in dem siegel des muhammedischen *walī*'tums und in dem siegel des allgemeinen *walī*'tums, nämlich *'Īsā*».[2]

Ganz wie jene moderaten šī'iten, die von der vererbung des prophetentums auf die imame nichts wissen wollen, lässt auch *Ibn al-'Arabī* das prophetentum der gesetzgebung mit dem geschichtlichen Muhammed abgeschlossen sein. Die *quṭb*'e und die propheten stellen in der tat zwei parallele zyklen von inkarnationen der *ḥaqīqa muḥammadijja* dar; die ersten vertreten das äussere, die *quṭb*'e das innere wesen des muhammedischen

[1] *Futūḥāt* I, 194 f. [2] *Futūḥāt* I, 196.

logos. Wie nun das prophetentum durch das siegel der propheten abgeschlossen worden ist, so wird auch die vollkommene innere offenbarung des *walī*'tums durch eine ähnliche gestalt, den *ḫātam al-'aulijā'*, besiegelt werden. Nach dem oben angeführten zitate *'Īsā* dieses siegel der heiligen. Aber in der hierarchie dieser göttlichen manifestationen musste auch ein ehrenplatz für das überspannte selbstbewusstsein des *šejḫ al-'akbar* selbst offen gehalten werden. Die würde als siegel der muhammedischen *wilāja* hat *Ibn al-'Arabī* für sich selbst in anspruch genommen.

In den *Fuṣūṣ al-ḥikam* behandelt er die frage von dem siegel der heiligen.[1] Die vollkommene gnosis, die *Ibn al-'Arabī* »das wissen das schweigen (*sukūt*)[2] gibt» nennt, kommt nur dem siegel der gesandten und dem siegel der heiligen zu. »Nicht sieht es einer der propheten oder der gesandten, ausser von der nische (*miškāt*) des siegels der gesandten aus, und keiner der *walī*'s sieht es ausser von der nische des besiegelnden *walī*'s aus. Ja selbst die gesandten sehen es eigentlich nur von der nische des siegels der gesandten aus. [Alle gesandten entnehmen es dem siegel der gesandten, und er empfängt es von seinem eigenen inneren wesen, weil er auch das siegel der heiligen ist. Nur erscheint er nicht als solches, denn seine stellung als gesandter hindert das. Wenn aber sein inneres wesen in der gestalt des siegels der heiligen erscheint, dann wird er offenbar hervortreten.] Das prophetentum und die *risāla*, ich meine das prophetentum der gesetzgebung, werden aufhören [Der prophet Muhammed hat zwei aspekte: erstens die verkündigung der gesetzlichen entscheidungen, die mit den zeitlich entstehenden dingen zusammenhängen, zweitens die erzählungen (*'aḫbār*) von Gott, seinen namen und eigenschaften, von dem ewigen reiche der allmacht und den wundern der verborgenen welt. In bezug auf die verkündigung ist er gesandter und gesetzgeber, und sein prophetentum ist ein prophetentum der gesetzgebung, und mit bezug auf die kunde von dem verborgenen und von dem wesen und den eigenschaften Gottes ist er *walī*, und sein prophetentum ist ein wesenhaftes (*taḥqīqijja*)], aber die *wilāja* wird nie aufhören. [Sein grad als besitzer des *walī*'tums ist höher denn sein grad als besitzer des gesetzgebenden prophetentums. Das siegel der gesandten ist

[1] *Fuṣūṣ al-ḥikam* 51—55. In klammern die erklärungen des *'Abdalrazzāq al-Qāšānī* (gest. 751).

[2] Vgl. zu dieser vorstellung Reitzenstein, Poimandres 264 n. 3.

also seinem wahren wesen nach (*min ḥajṯu-l-ḥaqīqa*) das siegel des *walī*'tums und als solches die quelle (*ma'din*) dieses wissens und des wissens aller propheten und *walī*'s. Dies ist der »geehrte platz» zu dem Gott ihn erwecken wird.] Das siegel der heiligen war *walī* schon, als Adam zwischen dem wasser und dem lehm war. Andere werden *walī*'s nur, wenn die bedingungen der *wilāja* bei ihnen vollendet werden, d. i. wenn sie mit den göttlichen eigenschaften bekleidet werden, weil Gott sich selbst *al-walī al-ḥamīd* nennt. Als *walī* steht das siegel der propheten zum siegel der heiligen in demselben verhältnis, wie die propheten und gesandten zu ihm. Er ist der *walī*, der gesandte und der prophet, und das siegel der heiligen ist der *walī*, der erbe, der aus der urquelle (*'aṣl*) schöpft, der die rangstufen der geistigen welt schaut. Er ist eine von den guten eigenschaften [*ḥasana min ḥasanāt*, was der kommentar mit *marātib 'ālija* wiedergibt] Muhammeds, die den übrigen vorangeht, und der Herr der Adamskinder bei der eröffnung des tores der fürbitte. Die würde als siegel der muhammedischen *wilāja*, die nach der anschauung des *Ibn al-'Arabī* die höchste stufe des *walī*'tums ist, wurde ihm in einem gesicht zu Mekka übertragen. In anlehnung an ein bekanntes bild, das Muhammed verwendet haben soll, um seine stellung als der letzte prophet zu bezeichnen, sah er eine mauer, in der zwei steine fehlten; in der vision sah er, wie diese steine, einer aus silber und einer aus gold, auf ihren platz eingefügt wurden. Dass die steine eben zwei waren, deutet auf seine doppelte stellung, als im äusseren nachfolger des gesetzes vom siegel der gesandten und als seinem inneren wesen nach offenbarer des verborgenen wesens Muhammeds. Ich zweifle nicht, dass ich die steine war, die in die mauer eingefügt wurden, und dass die mauer durch mich vollendet wurde. Ich habe es dahin gedeutet, dass durch mich das *walī*'tum besiegelt wird», so sagt er selbst in den *Futūḥāt*. *Al-Qajṣarī*, dem ich dieses zitat entnehme, erklärt, dass er in dem *kalām* des šejḫes gesehen habe, dass er hier mit *walī*'tum das muhammedische, nicht das allgemeine *walī*'tum versteht. *Walī*'s, die *Mūsā* oder *'Ibrāhīm* oder *'Īsā* beerben, wird es auch nach ihm geben.[1]

Ibn al-'Arabī hat die lehre von dem *ḫātam al-'aulijā'* nicht erfunden. Wie wohl das meiste von den theosophischen lehren, die dieser ungeheuer rezeptive geist in seinen werken darstellt,

[1] *Maṭla' ḫuṣūṣ al-kilam* 61.

hatte sie sich schon früher in der esoterischen verkündigung der ṣūfī's eingebürgert. Der hochangesehene šejḫ *'Abū 'Abdallāh M. b. 'Alī al-Tirmiḏī*, genannt *al-Ḥakīm* (gest. 320), verfasste einen *Kitāb ḫatm al-wilāja*, der ihm eine heftige verfolgung von seiten der orthodoxen lehrer zuzog: er wurde des unglaubens angeklagt und aus seiner vaterstadt vertrieben. Er begab sich dann nach Balḫ, wo er freundlich aufgenommen wurde, weil »die bewohner mit ihm in der lehre übereinstimmten«. Über die anschauungen, die er in dem angefeindeten buche entwickelt hatte, erfahren wir, dass er gesagt habe, die heiligen hätten ebenso wie die propheten ein »siegel«, und das *walī*'tum sei höher denn das prophetentum.[1] Dieser satz kam den orthodoxen als eine lästerung gegen den propheten vor, aber der verfasser wird ihn wohl nicht anders gemeint haben als *Ibn al-'Arabī:* Muhammed ist auch das mystische haupt der *walī*'s; auch er besitzt, und zwar im höchsten grade, die wahre gotteserkenntnis, die gnosis, die ungleich mehr wert ist als die gerechtigkeit, die durch die werke des gesetzes gewonnen wird. *Al-Huǧwīrī*, der ziemlich gut über *al-Tirmiḏī* unterrichtet ist, erwähnt begreiflicherweise nicht die gerügte irrlehre. Er teilt aber eine legende mit, wie *al-Tirmiḏī* einst einen seiner jünger zu dem verborgenen *qaṭb* führte, »auf dem die ordnung der welt beruht«. Sie finden ihn in einer fürchterlichen einöde auf einem goldenen thron sitzend, unter einem grünen baume und an einer quelle mit fliessendem wasser.[2] Das ganze erinnert in auffallender weise an die šī'itischen sagen von dem verborgenen imam. In dem werke, das in dieser untersuchung oft angeführt wurde, die *Nawādir al-'uṣūl*,[3] findet sich keine spur von dem *ḫātam al-'aulijā'*. Das buch, das eins der anziehendsten werke des älteren ṣūfismus ist, zeigt uns *al-Tirmiḏī* als einen mystiker von tief sittlichem ernst und bei ausge-

[1] *Al Subkī*, *Ṭabaqāt al-šāfi'ijja* II 20; vgl. *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 20: »man sammelte alle seine bücher und warf sie ins meer, wo sie ein grosser fisch verschlang. Nach zwei jahren spie er sie wieder aus, und die menschen haben seither viel nutzen aus ihnen gezogen.«

[2] *Kašf al-maḥǧūb* 229.

[3] Brockelmann I, 164 zählt das werk mit unrecht zu der traditionsliteratur — es enthält *ḥadīṯ*'e, die zum ausgangspunkt eines ṣūfischen *kalām* verwendet werden — und schreibt es einem *Muḥ. b.' Alī al-T.* zu, der nur durch sein todesjahr (es wird auf 255 angesetzt) von dem mystiker, Brockelmann I, 199, zu unterscheiden ist. Dass das werk von dem mystiker herrührt, unterliegt keinem zweifel; es wird auch von *al-Huǧwīrī* 141, unter seinen schriften erwähnt.

prägtem ṣūfischen standpunkt ziemlich vorsichtig in seiner haltung gegenüber der orthodoxie.

3. Die Logoslehre.

Es ist eine tatsache von grossem interesse für die religionsgeschichte, dass die idee, die zur erhaltung und entwicklung des urchristlichen glaubens an den Kyrios Christos in der griechischen welt so viel geleistet hat, auch an die person Muhammeds angeknüpft worden ist, eine tatsache die trotzdem bisher kaum berücksichtigt wurde. Freilich wird man nicht behaupten können, dass die logosidee im strengsten sinne des wortes auf Muhammed übertragen worden sei. Das wort logos (*kalima*) wird nicht von Muhammeds *ḥaqīqa* gebraucht. Eine ausnahme bietet *Ibn al-ʿArabī*, der in seinem *Fuṣūṣ al-ḥikam* einen jeden der hauptpropheten als »wort«, also als logos bezeichnet. Auch die vorstellung, dass die *kalima*, *ḥaqīqa muḥammadijja*, eben als das göttliche wort, offenbarungsvermittler und welterhalter ist, fehlt im Islam. Die *ḥaqīqa muḥammadijja* wird indessen mit dem, inhaltlich mit logos gleichwertigen, ausdruck *ʿaql*, νοῦς, weltvernunft, bezeichnet, und man wird also nicht bestreiten können, dass die vorstellungen von dem wahren wesen des propheten als dem in vielen inkarnationen erscheinenden gottesoffenbarer, als dem weltordner und welterhalter mit der hellenistischen und christlichen logosidee eng verwandt seien. Die übertragung dieser idee auf den propheten des Islam geschah nicht nur in den systemen einiger theosophischer schwärmer; der gedanke hat sich vielmehr in den esoterischen lehren der ṣūfī's weit verbreitet, und seine wirkung ist in der mystischen prophetenverehrung bis auf diesen tag zu spüren. Die logosidee, deren herkunft aus griechischer spekulation und egyptischer kultfrömmigkeit uns durch die forschungen von Reitzenstein, Bréhier und Bousset klarer geworden ist, enthält bekanntlich zwei momente. Das eine bezieht sich auf die offenbarung; der göttliche logos — ursprünglich der gott, der das wort, die zunge der götter oder des obersten gottes (Ra) ist — ist vermittler des offenbarungswortes. Er spendet alle himmlische weisheit, alle erkenntnis der verborgenen welt, die in den herzen der gnostiker zu finden ist. Wir haben oben gesehen, wie dieser gedanke in den prophetenglauben des Islam eingedrungen ist. Die *ḥaqīqa muḥammadijja* ist das eine wesen, das in den ver-

schiedenen gottesoffenbarern erscheint, sie ist der erhalter (*mumidd*) aller propheten und *quṭb*'e und somit der vermittler aller wahren gotteserkenntnis. Das andere ist kosmologisch: als das weltschöpferische wort des höchsten Gottes hat der logos alles was ist geschaffen: *σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν, σελήνῃ αὔξειν καὶ ἀπολήγειν καὶ δρόμους ἔχειν τακτούς . . . . σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη καὶ διῳκονομήθη τὰ πάντα διὰ σέ· διὸ καὶ πάντα ὑποτέτακταί σοι* — so heisst es in einem gebet an Hermes-Thot. Aber der gott Logos, der die welt erschaffen hat, ist auch der ordner und der erhalter der welt. Die schöpfung besteht durch ihn, er ist *ὁ τρέφων τὴν οἰκουμένην.*[1] In den gnostischen systemen, wo wir bisher in mehreren fällen die quelle der sūfischen theosophie gefunden haben, tritt bekanntlich, wie der logos überhaupt,[2] so besonders dessen kosmologische bedeutung stark zurück. Sie fehlt indessen nicht ganz. Wenn auch die eigentliche weltschöpfung einem niederen wesen übertragen wird, ist es jedoch der logos der die urbilder der welt in seinem wesen entfaltet hat. Nach den peraten empfängt der sohn, *υἱὸς λόγος ὄφις*, von dem unbewegten vater die urbilder der dinge und prägt sie in die *ὕλη* ein, wo sie der demiurg aufnimmt und ihnen gestalt gibt.[3] Auch in der weltschöpfung der valentinianer spielt der logos, der *πατὴρ πάντων τῶν μετ' αὐτὸν ἐσομένων καὶ ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος* ist, oder die zweite schöpfungsgottheit, der Soter, eine ähnliche rolle.[4] In anderen gnostischen lehren nimmt der *ἄνθρωπος*, der urmensch als weltordner, die stellung des schöpfenden logos ein. So fügt der christliche bearbeiter der naassenerpredigt zu der aussage seiner vorlage: den *ἄνθρωπος* nennen die hellener *ἐπουράνιον Μηνὸς κέρας, ὅτι καταμέμικε καὶ κεκέρακε πάντα πᾶσι* die johanneischen worte über den logos: *πάντα γὰρ, φησί, δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.*[5]

Im Islam hat bekanntlich die neuplatonische philosophie die gebildeten vertraut gemacht mit der vorstellung von vermittelnden wesen, die der welt die lichtfülle des unerkannten gottes bringen. Rein plotinisch ist die kosmologie der »getreuen von

[1] Reitzenstein, Poimandres 22,16.

[2] Bousset, Kyrios Christos 377.

[3] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 264.

[4] Brandt, Die interpretation des N. T. in der valentin. Gnosis, Texte und Unters. III Reihe, 7: 3, 96 ff.

[5] Reitzenstein, Poimandres 90 f.

Basra»: an erster stelle steht der *νοῦς*, der die ausströmende fülle des höchsten Gottes ganz empfängt und die bilder der dinge enthält. Er heisst vollkommen, weil er die göttliche emanation (*fajḍ*) ganz auf einmal (*dafʿatan wāḥidatan*), zeitlos (*bi-lā zamān*), ohne bewegung (*ḥaraka*) und mühe empfängt. Von ihm strömen, infolge seiner gottesnähe und der stärke seines geistigen wesens, die *ἀπόρροια* zur allseele (*al-nafs al-kullijja*). Diese ist jedoch nicht vollkommen, da sie sich bald dem nous zuwendet, bald der hyle, der sie die ausflüsse Gottes vermittelt.[1] Bei *al-Fārābī* ist die ordnung insofern gestört, dass hier schon der nous die erste sphäre bewegt. Ihm folgt der zweite nous, die in der menschheit tätige vernunft, die mit dem heiligen geist identisch ist. Drittens kommt die seele. *Ibn Sīnā* lässt ebenfalls den ersten geist aus sich einen zweiten geist erzeugen, welcher hier durch vermittlung der seele, die aus ihm entsteht, lenker der äussersten sphäre ist.[2] Diese vorstellung vom nous-logos als weltordner und erhalter des universums haben ṣūfische theosophen den arabischen neuplatonikern entlehnt. *Al-Ġazālī* erzählt uns in *Miškāt al-ʾanwār* als eine anschauung gewisser mystiker, dass Gott nichts — nicht einmal durch seinen befehl — bewegt, selbst nicht die höchste sphäre. Sondern er hat seine macht einem anderen übertragen, »a being whose nature is left obscure, since our only information about him is that he is not the real being (*al-wuǧūd al-ḥaqq*). Allahs relation to this vicegerent, the supreme controller of the whole universe, is compared to the relation of the impalpable light essence to the sun or of the elemental fire to a glowing coal.« *Al-Ġazālī* nennt diesen stellvertreter *al-ʿaql al-ʾawwal*, den ersten nous; andere nennen ihn *al-muṭāʿ* (vgl. S. 81: 21). »Wir wollen nicht», so erklärt er, »über den namen streiten, nenne ihn engel oder nous oder was du willst».[3]

Den arabischen neuplatonikern ist aber der nous fast ausschliesslich eine grösse, die zur erklärung des problems der weltentstehung dient, die logosspekulation hat wissenschaftliche, nicht religiöse bedeutung. Aber die lehre von dem weltschöpfenden logos hatte sich weit früher in einer anderen form in der šīʿa eingebürgert. Das wesen, dem der höchste Gott seine schöpfer-

[1] Die abhandlungen der *ʾIḫwān al-ṣafāʾ*, Dieterici, Philosophie der araber XI, 3 ff.

[2] J. T. de Boer, Geschichte der philosophie im Islam, Stuttgart 1901, 105, 123.

[3] W. H. T. Gairdner, Der Islam 1914, 128.

macht anvertraut hat, ist hier ein gegenstand religiöser verehrung, es wird mit Muhammed oder mit *ʿAlī* identifiziert. So tritt uns dieser glaube hier in einer form entgegen, die an die verehrung des gottes Logos in den Hermes-gemeinden erinnert, die logoslehre ist religion oder theologie, nicht philosophie. Die lehre von dem logos als weltschöpfer bezeichnen die muslimen mit dem worte *tafwīḍ*. Schon *Zurāra b. ʾAʿjūn* (gest. 150) fragte *Ǧaʿfar al-Ṣādiq* über den *tafwīḍ*, den ein mann von den jüngern *Ibn Sabāʾ*'s lehrte. *Tafwīḍ*, sagt *Ǧaʿfar*, bedeutet, dass Allah [zuerst] Muhammed und *ʿAlī* geschaffen hat. Dann übertrug (*fawwaḍa*) er ihnen die sache (*al-ʾamr*). Sie schaffen und versorgen (*razaqā*), sie spenden leben und verhängen tod. Er lügt, der feind Gottes, fügt der imam hinzu.[1] *Al-Baġdādī* belehrt uns über die *mufawwiḍa* unter den extremen šīʿiten: Es sind leute die da wähnen, dass Allah Muhammed geschaffen, dann habe er ihm die regierung (*tadbīr*) und ordnung (*taqdīr*) der welt übertragen; Muhammed seinerseits habe die weltregierung dem *ʿAlī* übergeben; dieser sei der dritte weltregierer (*mudabbir*). Diese ketzer sind schlimmer als die mager, die den satan das böse schaffen lassen, und die christen, die *ʿĪsā* den zweiten *mudabbir* nennen.[2] Die moderaten šīʿiten begrenzen den begriff des *tafwīḍ* auf die den imamen übertragene religiöse autorität. Gott erschuf zuerst Muhammed, *ʿAlī* und *Fāṭima;* dann nach tausend jahren die übrigen dinge. Er übertrug (*fawwaḍa*) jenen alle verhältnisse [der erschaffenen wesen]; sie erlauben und verbieten, was sie wollen.[3] Dass hier der christliche logosgedanke eingewirkt hat, darauf macht Friedländer aufmerksam. Er erinnert in diesem zusammenhang an die lehre zweier muʿtaziliten, *ʾAḥmed b. Ḥāʾiṭ* und *al-Faḍl* [*ʾAḥmed b. Jānūš*], dass die welt zwei schöpfer habe, einen ewigen, Allah, und einen erschaffenen, welcher der logos (*kalima*) Gottes ist, *ʿĪsā b. Marjam*, durch den Gott die welt erschaffen habe.[4] Die beiden *ʾAḥmed*'s stehen indessen mit dieser lehre nicht allein unter den muʿtaziliten. Auch *ʾIsmāʿīl b. ʿAbdallāh al-Ruʿajnī* meinte, dass Gott zu erhaben sei, um als schöpfer eines dinges bezeichnet werden zu können. Deshalb hat er gelehrt, dass der thron der weltlenker (*mudabbir*) sei.[5] Ich erwähne beiläufig, dass bei *Ibn al-ʿArabī* der thron die erste emanation aus der *ḥaqīqa muḥammadijja* ist

[1] Friedländer JAOS. 29, 91.
[2] *Kitāb al-farq* 238.
[3] *Kulīnī* fol. 138 a.
[4] Friedländer JAOS. 29, 91.
[5] *Ibn Ḥazm* IV, 199.

und die gestalt des namens *al-Raḥmān* also die erste sphäre. Die sphären sind nämlich gestalten göttlicher namen.[1]

Was uns hier interessiert ist der nachweis, dass die šīʿitischen lehren vom *tafwīḍ* auch auf den ṣūfismus einfluss geübt haben. Ich zitiere zunächst einige zeilen aus einem loblied auf den propheten von dem ṣūfischen dichter *ʿAbdalraḥīm al-Burʿī* (gest. 450): »O du, der du dich freigebig gegen die schöpfung erweisest durch [spenden] des lieblichsten grün, so reich wie der guss der regenwolke! O hülfe der menschen im osten und im westen, ihr erfrischender regen, ihr frühlingsregen in dem jahre der dürre! O du barmherzigkeit der welten, der schutz ihrer bewohner, sicherheit eines jeden der nach osten oder nach westen reist! O du, von dem wir jeden gnadenerweis (*karāma*) erhoffen, wir suchen zuflucht unter dem schutze der mächtigsten Hoheit [*ǧanāb*, Muhammed ist gemeint]! O du, zu dem wir rufen, und er antwortet uns aus weitester entfernung, als wäre er sehr nahe! O du, der fromme, der gute, der auserlesene, der ausgewählte unter den ausgewählten (*sirr al-sarāra*), der gute unter den guten! O du, der du gereist bist von Mekka bis zur fernsten moschee» usw.[2] Hier ist also Muhammed überhaupt der vermittler aller göttlichen gnade, der sicherheit der welt, also der erhalter der gesamten schöpfung. Dass es nicht nur geistige gaben, wie sündenerlass und leitung ist, die der dichter vom propheten erhofft, das ist daraus ersichtlich, dass er die *kunja* Muhammeds als *qāsim al-ʾarzāq* 'verteiler des lebensunterhaltes' deutet.[3] Es ist der religiöse glauben der šīʿiten an den *mudabbir*, den weltlenker, den zweiten Gott, durch den allein der Höchste die welt regiert. Hier gilt von Muhammed, was man von dem imam sagt: *lā junāla mā ʿinda Allāh ʾillā bi-ǧihat ʾasbābihi* 'was bei Gott ist, erlangt man nur durch ihn'.[4] Dass bei *al-Burʿī* als jemenenser šīʿitische einflüsse um so wahrscheinlicher sind, ist offenbar.

Noch unverhohlener ist der mystiker und heilige *ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī* (471—561), stifter eines besonders in Arabien und im fernen osten, in Turkestan, Niederländisch-Indien, bis China, weit verbreiteten derwischordens,[5] für dieselben anschauungen eingetreten. Von geburt šerīf, hatte er eine besondere veranlassung

[1] *Futūḥāt* I, 155; *al-Qajsarī* 18.
[2] *Al-Burʿī*, *Dīwān* 27. [3] Ib. 35.
[4] *Kulīnī*, fol. 58 b.
[5] Depont et Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger 1897, 293 ff.

die religiöse würde seines ahnen so weit als möglich zu erhöhen. Die lehre vom propheten als dem schöpfenden und erhaltenden logos, dem geist in dem weltkörper, verbindet *'Abdalqādir*, wie wir noch sehen werden, mit den hochfliegendsten persönlichen anmassungen. Er wiederholt im zwölften jahrhundert unserer zeitrechnung die himmelstürmenden behauptungen jener hellenistischen propheten, selbst ein *θεὸς ἐπιφανής* und mitwalter in der weltregierung zu sein. Im anschluss an eine schilderung von der unermesslichen erhöhung des propheten bei der himmelfahrt sagt *'Abdalqādir:* »Wie viel sind die geister (*'uqūl*) auf der laufbahn der mysterien gewandert, wie oft flogen die gedanken von ihren nestern nach dem höchsten garten, um einen hauch von dieser herrlichkeit zu erlangen, in sehnsucht nach den kleinodien dieses edeln lustgartens; wie oft sind sie in die tiefen der meere getaucht und konnten was sie suchten nicht erlangen! Da riefen die zungen ihres wissens mit der zunge des bekenntnisses: O siegel der gesandten, du bist der heilige geist, du bist der geist im körper des daseins (*'anta rūḥ ǧasad al-wuǧūd*), du bist die rose im garten des seins (*'anta ward bustān al-kaun*), du bist das wesen in dem leben der beiden welten (*'anta 'ajn ḥajāt al-dārajn*). Für dich sind die perlen der offenbarung aufgereiht, über die geruchsorgane deines geistes haben geweht die winde der gnade der ewigkeit (*'alā mašāmm rūḥika habbat nasamāt luṭf al-qidam*).«[1] Und in einer panegyrik desselben stils: »Er ist verherrlicht worden mit allen herrlichen eigenschaften, ihm wurden alle worte zugeteilt. Durch seine edelheit (*šaraf*) bestehen die stützen des zeltes des ganzen daseins (*qāma 'amūd ḫajmat al-kaun al-kulli*), er ist das geheimnis des wortes in dem buche des engels, die bedeutung des buchstabens: das machen der welt und der himmel (*ma'nā ḥarf fi'l al-ḫalq wa-l-falaq*), er ist die feder des schreibers, der das entstehen des erschaffenen geschrieben hat (*qalam kātib 'inšā' al-muḥdaṯāt*), die pupille in dem auge der welt, der meister der das siegel des daseins geschmiedet hat (*ṣā'iǧ ḫātam al-wuǧūd*). Er ist es der die brust der offenbarung saugt, der das ewige geheimnis trägt, er ist der dolmetscher der zunge der ewigkeit (*tarǧumān lisān al-qidam*), er trägt das banner der ehre, hält die zügel des lobes. Er ist die mittelperle im halsband des prophetentums, die perle im diadem der gesandten, er ist der führer in der schar der propheten, er geht an der spitze des heeres der gesandten; der

[1] *Al-Šaṭṭanūfī, Bahǧat al-'asrār* 30.

erste in der ursache, der letzte im dasein. Er wurde entsendet mit dem grössten *Nāmūs*, den schleier der sorgen zu zerreissen, das schwere leicht zu machen, die versuchungen der herzen zu vertreiben, die betrübnis der geister zu trösten, die spiegel der seelen blank zu machen, die finsternis des herzens zu erleuchten, die im herzen armen reich zu machen und die bande der seelen zu lösen.'[1] Muhammed ist also die zentrale persönlichkeit der ganzen schöpfung, er ist die verborgene absicht der ganzen weltentwicklung, wie sie auf den schicksalstafeln gezeichnet steht. Die schöpfung ist nicht ohne ihn zu stande gekommen, wie ein schreiber seine feder hat Gott ihn damals gebraucht, die gestaltung der welt ist ein werk von ihm. Er ist der erhalter der welt, er stützt das ganze dasein. Man könnte von ihm wie von dem imam sagen: wäre er nicht, so würde die erde versinken. Die gütige leitung Gottes (*luṭf*) wird durch ihn vermittelt. Leben schaffend und erhaltend, ist er wie der geist im weltkörper: in allem was geschieht, muss er irgendwie wirksam sein. Und endlich ist er auch der vermittler aller offenbarung. Als solcher heisst er der heilige geist. So benannten, wie wir uns erinnern, die šīʿa den geist, der sich in den imamen offenbart. Unter den namen Muhammeds erwähnt *Qasṭallānī rūḥ al-ḥaqq* und *rūḥ al-quds* 'geist der wahrheit' und 'heiliger geist'. *Ibn Diḥja* (*al-Kalbī*, gest. 632) hat sie im evangelium gefunden und als namen des propheten gedeutet.[2]

Wer mit der ausdrucksweise orientalischer panegyriken vertraut ist, dürfte vielleicht nicht geneigt sein, die angeführten aussagen *ʿAbdalqādir's* allzu ernst zu nehmen. Die masslosesten übertreibungen fordert ja in dieser literaturgattung der gute geschmack. Ich glaube jedoch, dass wir berechtigt sind, die oben erwähnten anschauungen wirklich ernst zu nehmen. Denn ganz dieselben lehren werden wir in systematischer darstellung wiederfinden bei dem interessantesten vertreter des extremen ṣūfismus: *Ibn al-ʿArabī*.

Leider ist dem theosophischen system *Ibn al-ʿArabī's* als ganzem noch nicht eine genügende untersuchung gewidmet worden, obgleich eine solche gewiss sehr interessante aufschlüsse geben würde. *Ibn al-ʿArabī* scheint aus den verschiedensten quellen geschöpft zu haben. Dass er vieles von

[1] *Bahǵat al-ʾasrār* 36.
[2] *Zarqānī, Šarḥ ʿalā-l-Mawāhib* III, 150.

den muslimischen neuplatonikern gelernt hat, liegt am tage. Die entstehung der welt wird nicht als schöpfung gedacht, sondern als emanation aus dem wesen Gottes geschildert. Von dem worte *fajḍ* macht *Ibn al-ʿArabī* in diesem zusammenhang reichlichen gebrauch. Man braucht es dabei nicht allzu ernst zu nehmen, dass er selbst[1] nicht von den philosophen gelernt haben will, obgleich er bekennt, dass seine anschauungen in gewissen punkten mit den lehren der philosophen übereinstimmen. Denn die selbständigkeit des wahren pneumatikers fordert, dass er sich von dem verdacht, aus büchern gelernt zu haben, freispreche. Auch der jüdische neuplatonismus scheint auf sein denken einfluss geübt zu haben. Charakteristisch für die metaphysik *Ibn al-ʿArabī*'s ist z. b. die zweiheit von wesen und gestalt. Sie streckt sich bis in das wesen des ewigen Gottes selbst, der fortschritt von einheit zu vielheit geschieht zuerst in dem denken Gottes. Indem Gott seine namen denkt, erhalten sie in seinem wissen gestalten, *ṣuwar*, das sind die *ʾaʿjān al-ṯābita*, die ideen, die nur begrifflich, nicht real existieren (sie sind *maʿdūma fī-l-ḫārig*). Diese gestalten sind nun das wesen (*ḥaqāʾiq*) der real existierenden ideen. Zu den gottesnamen verhalten sie sich wie der körper zum geist, zu den wirklich existierenden ideen wie der geist zum körper.[2] In der offenbarungsgeschichte kommt dieselbe zweiheit zum vorschein. Die *ḥaqīqa muḥammadijja* ist die gestalt des vereinigenden göttlichen namens, die ihrerseits in den verschiedenen propheten gestalt erhält. Das erinnert offenbar an die lehre Ibn Gebirols von form und materie; selbst in die geisteswelt hinein erstreckt sich dieser gegensatz, die höchste substanz hat als materie die weltseele, die sphären sind materien geistiger formen.

Aber *Ibn al-ʿArabī* hat nicht nur von der weisheit der philosophen gelernt. Wie weitherzig er sich alles, was mit seiner eigenen grundanschauung irgendwie im einklang zu stehen schien, anzueignen wusste, das hat er selbst in einer berühmten ode, die Nicholson zuerst übersetzte, erzählt: »Mein herz ist für jede form aufnahmefähig geworden. Es ist ein weideplatz für gazellen, ein kloster christlicher mönche, ein tempel für götzen, eine Kaba für einen muslimischen pilger, die gesetzestafeln der Thora und die buchrolle des Korans.»[3] Ich glaube, dass aus

[1] *Futūḥāt* I, 39. [2] *Al-Qajṣarī* 18.

[3] Horten, Mystische texte aus dem Islam, Kl. texte für vorles. herausgegeb. von Lietzmann CV, 7.

den belehrungen, die *Ibn al-ʿArabī* aus verwandten religiösen vorstellungen geschöpft hat, die christlichen die wichtigsten sind. Wir haben gesehen, wie hoch *Ibn al-ʿArabī* die bedeutung *ʿĪsā*'s für die mystiker anschlägt. Man findet in seinen schriften zitate aus den evangelien, die uns zeigen, dass er nicht nur den wortlaut, sondern auch den sinn christlicher literatur hat ermitteln können.[1] Auf interessante einwirkungen christlich-gnostischer anschauungen in dem system *Ibn al-ʿArabī*'s hoffe ich in dem folgenden hinweisen zu können. Wenn die extremen mystischen richtungen zur zeit *Ibn al-ʿArabī*'s uns besser bekannt wären, würde sich vermutlich herausstellen, dass er in grossem umfange nur die anschauungen, die er als esoterische lehre unter den ṣūfī's vorfand, systematisch bearbeitet und der öffentlichkeit übergeben hat. Somit würden sich seine behauptung, nicht aus büchern, sondern aus lebendiger mitteilung gelernt zu haben, wie auch seine häufigen versicherungen, dass er mit seiner theosophischen terminologie an die ausdrucksweise »des volkes» anknüpft, im ganzen als wahr erweisen.

Gott ist absolutes sein und steht mit nichts anderem in direktem ursachsverhältnis (*lajsa maʿlūl li-šaj' wa-lā ʿilla*).[2] Sein wesen, *ḥaqīqa*, ist durchaus unfassbar; er wird aber durch die in seinem denken erzeugten attribute erkannt. Ihm am nächsten steht *al-ḥaqīqa al-kullijja*, die so wohl Gott als der welt zugehört. Sagt man, dass sie Gott ist, ist es wahr; sagt man, dass sie welt ist, so ist das ebenfalls wahr. Mann kann auch sagen, dass sie nicht welt ist. Sie ist weder ewig noch zeitlich, sie kann weder als existierend noch als nicht existierend bezeichnet werden. Sie ist in allem und ist jedoch nicht teilbar. Man kann nicht sagen, sie gehe der welt voraus, noch dass die welt nach ihr folge. Denn sie ist das prinzip (*'aṣl*) des seins, das prinzip der substanz (*'aṣl al-ǵauhar*) und die sphäre des lebens. Will man sie durch einen vergleich verstehen, so denke man an das holz im holzstück, in dem stuhle, in dem schreibzeug, in der kanzel und im kästchen oder an die viereckigkeit oder an das weisse im kleid, in der perle, im papier.

Wie man sieht, weicht die ontologie *Ibn al-ʿArabī*'s gleich im anfang von dem neuplatonismus ab. Die schillernde wesenheit,

[1] Vgl. z. b. das zitat aus Joh. Ev. 20:17 und den *kalām* darüber im *Tafsīr* I, 115.

[2] *Futūḥāt* I, 152—54.

die er als *ḥaqīqa al-kullijja* bezeichnet, scheint einerseits als der hypostasierte begriff, etwa die zusammenfassung der universalien, andererseits wird sie in bildern dargestellt, die zum teil an den reinen begriff der materie bei den philosophen erinnern.[1] Es dürfte hier die bekannte ṣūfische vorstellung vom materiellen geist eingewirkt haben, der als ein *ǵism laṭīf* das ganze sein durchdringt und von den extremen ṣūfī's als unerschaffen betrachtet wird. Über den ursprung dieser vorstellung wird gestritten. Horovitz, der sie bei dem muʿtaziliten *al-Naẓẓām* vorfand, dachte an die materielle vernunft der stoa; Horten und neuerdings R. Hartmann[2] wollen das indische atman herbeiziehen. Ich finde die gründe, die für eine indische entlehnung angeführt worden sind, nicht überzeugend. Der satz der *mutakallimūn*, dass der geist den körper durchströme wie der saft das grüne holz, erinnert sehr an den vergleich Zenos, dass das göttliche feuer die welt durchdringt wie der honig die wabe.[3] *Al-Ġazālī* bezeichnet ja die lehre vom materiellen *rūḥ* als eine anschauung der ärzte. Wie man weiss, haben sich die übersetzer und verbreiter griechischer literatur im allgemeinen der medizin gewidmet. Im gegensatz zu den späteren philosophen, die den begriff des unkörperlichen nous in den mittelpunkt ihrer spekulation rücken, interessieren sich die mediziner besonders für den lebensgeist. Von einem der ersten griechischen übersetzer ist uns eine abhandlung erhalten, wo wir eben diese lehre von dem *rūḥ* als einem feinen körper finden.[4]

Die weltschöpfung beginnt damit, dass in der *ḥaqīqa al-kullijja* eine neue wesenheit — »*ḥaqīqa* nennen sie die ṣūfī's wie

[1] Vgl. z. b. *Rasā'il 'iḫwān al-ṣafā'*; Dieterici, Die philosophie der araber XI, 2.

[2] Der Islam 1915, 37 ff. [3] Barth, Die Stoa 43.

[4] T. de Boer, Geschichte der philosophie im Islam, 48. Ehe die forschung über den zusammenhang des ṣūfismus mit der hellenistischen und christlichen mystik auch noch begonnen ist, sollte man mit suchen nach indischen entlehnungen vorsichtig sein. Jede einzelne von den übereinstimmungen, die Hartmann a. a. o. 49 zwischen dem ṣūfismus und der indischen theosophie findet, kan ebenso gut als hellenistisches erbe betrachtet werden. Der myste im hellenismus stirbt und lebt wieder als ein vergottetes wesen auf. Die zwölf bösen neigungen entfliehen, von den zehn kräften Gottes verjagt (Reitzenstein, Mysterienreligionen 31 ff. usw.). Der ṣūfī entkleidet sich im *fanā'* seines *ḏāt*, seines menschlichen wesens und wird mit göttlichen eigenschaften bekleidet; er erhält ein *ḏāt ḥaqqānijja*, ein göttliches wesen, wie *Ibn al-ʿArabī* sagt — ein exaktes gegenstück zur ἰσόθεος φύσις.

ʿAlī b. ʾAbī Ṭālib und *Sahl, hajūlā* (ὕλη) die philosophen» — als göttliche manifestation (*taǧallī min taǧallijāt al-tanzīh*) hervortritt. Sie ist eine wolke von atomen (*habāʾ*), in der die ganze welt in potentieller form enthalten ist. In dieser staubwolke offenbart sich Gott mit seinem lichte, und die potentiellen formen empfangen mehr oder minder von diesem lichte, nach ihrer verschiedenen disposition (*istiʿdād*). Am meisten empfänglich war die *ḥaqīqa muḥammadijja*, die *al-ʿaql* (nous) genannt wird. Aus ihr entstand nach dem vorbild in dem göttlichen wissen die welt. Ihr am nächsten von allen menschen war *ʿAlī b. ʾAbī Ṭālib*, der imam der welt und das verborgene wesen (*sirr*) aller propheten. Man sieht den zusammenhang mit den šīʿitischen kosmologien.

Wie wir das verhältnis der geschichtlichen person Muhammeds zu diesem präexistenten nous zu denken haben, belehrt uns eine ausführung *al-Qajṣarī*'s,[1] die in der hauptsache gewiss die anschauungen des meisters richtig wiedergibt. Ich möchte die stelle vollständig anführen:

Die stellvertretung (*ḫilāfa*) der *ḥaqīqa muḥammadijja*.

Wir haben festgestellt, dass jeder von den göttlichen namen eine gestalt in dem wissen [Gottes] hat, genannt *māhijja* oder *ʿajn ṯābita* (idee in Gott), und dass jeder von ihnen eine wirklich existierende gestalt (*ṣūra ḫāriǧijja*) hat, genannt *maẓhar* (manifestation) und *mauǧūd ʿajnī* (etwas wesenhaft existierendes, reale idee), und dass die göttlichen namen die herren dieser manifestationen sind . . . Wenn du nun weisst, dass die *ḥaqīqa muḥammadijja* die gestalt des vereinigenden (*ǧāmiʿ*) göttlichen namens ist, von welchem diese namen emanieren und durch welchen sie bestehen, so wisse, dass es die *ḥaqīqa muḥammadijja* ist von deren herrn, der sich in ihr manifestiert, alle gestalten der welt beherrscht werden, denn er ist der Herr der herren . . . Diese herrschaft kommt der *ḥaqīqa muḥammadijja* nur insofern zu, als sie *ḥaqīqa* ist, nicht nach ihrer menschlichen seite. Als mensch ist die *ḥaqīqa* nur ein diener, der unter gewalt steht und ihren Herrn braucht. Auf diese seite in dem wesen des propheten zeigt Gott hin, wenn er sagt: 'Er ist nur ein mensch wie ihr, dem geoffenbart wurde', und: 'Da der diener Allahs aufstand, um ihn anzurufen' (S. 72: 19). Er nennt ihn 'diener Allahs' um zu zeigen, dass er die manifestation dieses namens, 'Allah', und nicht eines anderen ist. Auf die andere seite im wesen des propheten zeigt Gott hin,

[1] *Maṭlaʿ ḫuṣūṣ al-Kilam* 33 ff.

wenn er sagt: 'Nicht du warfst, sondern Gott' . . . Da nun diese göttliche allmacht notwendig vorgestellt werden muss als allen gebend, was ihnen zukommt, und auf alle welt ergiessend, was sie braucht, und solches nicht möglich wäre ohne die ganze göttliche allmacht und alle die göttlichen attribute, so muss sie alle die göttlichen namen, durch welche sie die welt beherrscht gemäss ihrer veranlagung, besitzen. Da also diese *ḥaqīqa* die beiden seiten, die göttliche und die menschliche, umfasst, so kommt ihr dies nicht prinzipiell, sondern als abgeleitet zu. Sie ist der stellvertreter, und sie hat die macht zu töten und lebendig zu machen, ihr gehört die gnade (*luṭf*) und die gewalt (*qahr*), der wohlgefallen und der zorn (*riḍā* und *saḫaṭ*) und sämtliche attribute, damit sie durch dieselbe die welt beherrsche, auch den propheten selbst nach seiner menschlichen seite, denn diese gehört auch mit zur welt. Das weinen, die trauer und die angst des propheten heben nicht diese behauptung auf, denn solches ist durch sein [menschliches] wesen und seine [menschlichen] eigenschaften bedingt. Und hat er auch gemäss seiner menschlichen natur gesagt: 'Ihr kennt besser [denn ich] die verhältnisse eurer welt', so gilt mit rücksicht auf seine rangstufe das wort: 'Kein stäubchen im himmel und auf erden ist seinem wissen entzogen'. Also: die göttliche macht (*rubūbijja*) über die welt besitzt er durch die göttlichen attribute, die ihm durch seine [geistige] rangstufe zukommen. Seine schwäche, seine armut und der irdische mangel, der an ihm heftet, rühren von der menschlichen seite seines wesens her, die von seinem gebundensein (*taqajjud*) [in der materie] und von seinem herabsteigen in die niedere welt [seinem menschwerden] herrührt, damit er mit seinem äusseren wesen die proprietäten (*ḫawāṣṣ*) der äusseren welt und mit seinem inneren die proprietäten der inneren welt vereinige, und also der zusammenfluss der beiden meere und die manifestation der beiden welten werde. Sein herabsteigen [in die irdische welt] ist auch vollkommenheit, wie es das aufsteigen zu seiner ursprünglichen herrlichkeit ist. Ja, selbst der mangel ist vollkommenheit von einem gesichtspunkt aus, den nur der versteht, dessen herz das göttliche licht erleuchtet. Da nun diese *ḫilāfa* (stellvertretung) Gottes in der welt notwendig ist, wie es heisst: 'Es kommt nicht einem menschen zu, dass Allah mit ihm sprechen sollte, ausser durch eine offenbarung oder hinter einem vorhang', so ist es notwendig, dass der stellvertreter zu jeder zeit erscheine, damit der vertrauliche umgang (*al-isti'nās*) [mit der gottheit] stattfinden könne.

Er wird mit einer vollkommenheit ausgerüstet, die jedem menschen passt, wie er sagt S. 6: 9: 'Hätten wir ihn auch zu einem engel gemacht, so hätten wir ihn doch zu einem menschen machen müssen, und wir hätten ihnen verdunkelt, was sie selbst verdunkeln'. Diese *ḥaqīqa* manifestiert sich also jedesmal in einer besonderen form in einem grade, die den menschen jener zeit passt, nach dem was der namen der zeit (*al-ism al-dahrī*) fordert[1] . . . Diese manifestationen sind die propheten. So du ihre besonderheit (*taʿajjunāt*) und individuelle bestimmtheit (*tašaḫḫuṣāt*) betrachtest[2] von dem gesichtspunkt der vielheit und des geschaffenseins aus, findest du, dass sie verschieden sind und etwas anderes sind als die *ḥaqīqa muḥammadijja*, die alle namen vereint, weil ein jeder nur mit einem teil von den namen und attributen hervortritt. Beobachtest du aber ihr wirkliches wesen von dem gesichtspunkt der einheit aus und ihre rückkehr zu der göttlichen einheit (*al-ḥaḍra al-wāḥida*), so findest du, dass sie eine einheit bilden und dass alles, was sie von der göttlichen religion gebracht haben, eins ist, wie Gott gesagt hat: 'Wir machen keinen unterschied zwischen den gesandten'. *Al-quṭb* ist derjenige um welchen die welt sich bewegt, er ist der mittelpunkt des kreises des daseins; in aller ewigkeit ist er einer, aber vom dem gesichtspunkt der vielheit aus viele.[3] Vor[4] dem aufhören des prophetentums war der besitzer dieses grades entweder ein offen hervortretender prophet (*nabī ẓāhir*), wie *'Ibrāhīm*, oder ein verborgener *walī*, wie *al-Ḫaḍir* zur zeit *Mūsā*'s, ehe die *quṭb*-würde diesem übertragen wurde. Da das prophetentum, ich meine das prophetentum der gesetzgebung (*tašrīʿ*), abgeschlossen wurde durch die vollendung dessen cyklischer periode und durch das hervortreten der *wilāja* aus dem verborgenen, wurde die *quṭb*-würde auf die *walī*'s allein übertragen. Und ununterbrochen hat also einer von ihnen diesen grad inne, damit diese ordnung und folge immer bewahrt werde, wie Allah gesagt hat: 'Jedes volk hat einen warner', bis die reihe besiegelt wird durch das hervortreten des siegels der heiligen (*ḫātam al-'aulijā'*), der das siegel des allgemeinen *walī*'tums ist. Und wenn diese cyklische periode vollendet ist, muss das ende der welt kommen.»

---

[1] D. i. das göttliche attribut, das in jener zeit offenbart werden wird.
[2] Der text: *fa-ʿtabarta*, l. *fa-'in* usw.
[3] Der text: *al-ḥukm al-kaṯra*, l. *ḥukm al-kaṯra*.
[4] Der text: *qīla* l. *qabla*.

Ibn al-ʿArabī hat in seinem *Tafsīr* ganz ähnliche gedanken ausgesprochen. Das verborgene wesen Gottes wird in den prophetengestalten offenbart. »Kein prophet wird entsendet ohne [dass sein wesen in übereinstimmung sei mit der] disposition (*istiʿdād*) seines volkes, und die menschen kennen Gott nur in der gestalt der vollkommenheit ihres propheten (*fī ṣūrat kamāl nabijjihim*);» wenn sie aber einen anderen offenbarer sehen, werden die meisten an ihm irre, ausser den wahren monotheisten, die zu der einheit gelangen durch jede pforte (*al-dāḫilīna fī ḥaḍrat al-ʾaḥadijja min kulli bāb*): das sind die nachfolger Muhammeds. Weil ihr prophet *al-ḥabīb* heisst, kennen sie Gott als den geliebten, und weil Muhammed alle worte (*kalimāt*) erhalten hat[1] und alle schönen eigenschaften vollendet, so kennen sie Gott in allen seinen verschiedenen gestalten.»[2] In der mystischen koranerklärung *Ibn al-ʿArabī*'s entspricht Muhammed den attributen (*ṣifāt*), Allah dem wesen (*ḏāt*).[3]

Man sieht sogleich, dass hier vor allem eine ṣūfische umdeutung des imambegriffes vorliegt. Die propheten sind manifestationen eines und desselben göttlichen logos, sie sind wesenhafte inkarnationen Gottes, denn die menschen müssen mit Gott vertrauten umgang pflegen können; die welt kann nicht ohne eine solche inkarnierte gottheit bestehen. Deshalb muss, wenn das siegel hervortritt, das weltende hereinbrechen. Indessen ist es wohl kaum zu bezweifeln, dass die interessanten ausführungen über das verhältnis der *ḥaqīqa muḥammadijja*, des logos, zu dem menschlichen wesen des propheten nicht ohne kenntnis von den christlichen spekulationen über die beiden naturen konzipiiert worden sind.

Auch die gleichstellung des muhammedischen logos mit dem höchsten zusammenfassenden namen Gottes ist am besten als ein überbleibsel gnostischer vorstellungen zu verstehen. Die himmlischen äonen sind göttliche namen bei Basilides: nomina et principia (*ἀρχάι*) et angeli et virtutes (*δυνάμεις*).[4] Das göttliche wesen, das bei der taufe auf Jesus herabgekommen ist, ist nach den anatolischen valentinianern ein name; so heisst es Exc. ex Theodoto § 22: *Ἐβαπτίσαντο δὲ ἐν ἀρχῇ οἱ ἄγγελοι ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρω-*

---

[1] D. h. alle *λόγοι*, alle attribute.
[2] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 149. [3] Ib. I, 21, 153.
[4] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 197.

σαμένου αὐτόν. In der hermetischen literatur erscheint häufig der name als bezeichnung des in den herzen der frommen wie in der ganzen welt anwesenden Gottes. Die pantheistischen spekulationen der ägyptischen theologie nennen den immanenten Gott bald *τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν*, bald *τὸ ὄνομα τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς*.[1] So ist auch in der frühchristlichen literatur der name des Herrn die kraft die die welt aufrecht erhält: (Hermas, Sim. IX: 14,5) *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον, καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει*. Die bezeichnung einer gottheit als name, die hypostasierung des namens, spielt in den harmonistischen systemen der ägyptischen theologie eine wichtige rolle; ein bestimmter gott ist die hypostasierung einer eigenschaft des höchsten Gottes, die vielen götter sind namen des einen gottes, was hier gewiss mehr als benennungen heisst.[2] So sind in der ṣūfischen theosophie die propheten die manifestationen der göttlichen eigenschaften oder namen; die *ḥaqīqa muḥammadijja*, die der geist ist der ihnen allen innewohnt, ist der vereinigende name, der name Allah. Dabei möchte ich nur noch daran erinnern, dass, wie die propheten hier manifestationen der hypostasierten gottesnamen sind, so entsprechen nach den gnostikern (Irenäus, Adv. Haer. I, 30,11) gewisse propheten gewissen gliedern der heiligen hebdomas: einige gehören dem Ialdabaoth, anderen dem Iao usw.[3] Schon in dem älteren ṣūfismus finden wir die vorstellung, dass die geistige verschiedenheit der mystiker darauf zurückzuführen sei, dass sie von verschiedenen gottesnamen beherrscht werden. Es gibt vier klassen unter den heiligen — so lehrte *'Abū Jazīd;* eine jede von ihnen hat seinen bestand durch einen von den vier namen Gottes: die äussere, die innere, die erste, die letzte.[4] Wenn Gott einen von seinen freunden mit einer der göttlichen eigenschaften bekleidet, so »gibt er ihm das licht dieses namens [der diese eigenschaft ausdrückt], und dieses licht leuchtet über sein herz und in seiner brust«.[5] Die göttlichen namen wohnen in den mystikern, wie es in den hermetischen gemeinden der

[1] Reitzenstein, Poimandres 17, n. 6.

[2] Reitzenstein, Poimandres 65. Auch anderswo wird derselbe gedanke verwendet, um die einheit der verschiedenen göttergestalten auszudrücken. In westsyrischen inschriften ist Astarte der name Baals, *šēm Ba'al*. Bousset, Die religion des judentums 344.

[3] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 247.

[4] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 154. [5] *Nawādir al-'uṣūl* 105.

gott Hermes ist, *οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις. — Τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ*, heisst es in einem gebet an Hermes.[1]

Wie die götter des ägyptischen pantheons als namen des einen Gottes aufgefasst wurden, so bezeichnet man sie auch als buchstaben seines namens: die teilgötter sind buchstaben des grossen gottesnamens.[2] Auch von diesen vorstellungen hat die islamische theosophie eine erinnerung aufbewahrt. Gottes namen hat 73 buchstaben. Zwei von ihnen hatte *ʿĪsā*, 4 *Mūsā*, 8 *ʾIbrāhīm*, 15 *Nūḥ*, 25 *ʾĀdam*; Muhammed aber hatte 72 buchstaben, einen einzigen hat Gott für sich allein behalten.[3] Der ṣūfī *Ibn Šamʿūn* lehrte, dass unter den namen Gottes es einen namen von 36 buchstaben gebe, von welchen nur einer sich in dem alphabet befinde. Durch diesen einen kommen die mystiker (*ʾahl al-maqāmāt*) zu Gott.[4]

Die berührungen des ṣūfismus mit der hellenistischen mystik bedeuten, wie aus dem vorstehenden bewiesen sein dürfte, weit mehr als zufällige entlehnungen. Mit ihrer lehre von der gnosis, von dem pneumatischen menschen — das ist im ṣūfismus der heilige, *al-walī*, und der prophet — mit den spekulationen über den logos haben sich die ṣūfī's als erben der hellenistischen frömmigkeit erwiesen. Indessen findet sich natürlich in der islamischen mystik auch viel hellenistisches und gnostisches gut, das im Islam nur als unverstandene, formelartig verknöcherte residuen aufbewahrt worden ist. In dieser form bewahrt die ṣūfische theosophie auch eine erinnerung an den aus den gnostischen systemen wohlbekannten mythus vom *ἄνθρωπος*.

Die religionsgeschichtlichen wurzeln dieser eigentümlichen gestalt sind gewiss durch die untersuchungen Boussets[5] schon klargelegt worden. Ich hebe hier nur einige einzelheiten heraus, die uns in diesem zusammenhang besonders interessieren. Der gott *ἄνθρωπος* erhält vielfach die funktionen des logos. Nach Poimandres c. I: 12 erhält er die macht über die schöpfung, die er freilich nicht selbst hervorgebracht hat; er ist es dem der höchste Gott *παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα*. Der aus-

[1] Reitzenstein, Poimandres 15, 17

[2] Ibid. 266 ff.

[3] *Kulīnī* fol. 66 a. Vermutlich ist die zahl 73 aus 72 enstellt, vgl. Poimandres 265 n. 3.

[4] *Ibn Ḥazm* IV, 226.

[5] Bousset, Die hauptprobleme der gnosis, Forsch. zur rel. und lit. des Alten und Neuen Test. X, 160—222.

druck bringt einem unwillkürlich den oben besprochenen terminus *tafwīḍ* in erinnerung. Ferner bemerke man die bezeichnung des *ἄνθρωπος* als allseele, *ψυχὴ ἁπάντων*,[1] und vergleiche damit die aussage des Symmachus, der bekanntlich den ebioniten nahesteht, Christus »Adam esse et esse animam generalem» (Victorinus Ad Gal. I, 19)[2]. Als welterhalter hiess, wie wir sahen, die *ḥaqīqa muḥammadijja* der geist des daseins (*rūḥ al-wuǧūd*), der geist im körper des daseins usw. Schliesslich bemerken wir, dass der Mensch mehrfach *ἄνθρωπος τέλειος* genannt wird, so bei den Naassenern[3] und in der Pistis Sophia (I, c. 62).[4] Wir dürfen wohl annehmen, dass bei der wahl dieser benennung die auffassung des urmenschen als zusammenfassung des menschengeschlechts, als die idee des menschen, irgendwie eingewirkt habe. Bei den ebioniten ist endlich der urmensch Adam der träger der reinen und vollendeten offenbarung Gottes, der sich dann in den folgenden propheten, zuletzt in Christus, wieder inkarniert.[5] Der Mensch ist also das zentrale wesen, das in den verschiedenen offenbarungsträgern erscheint.

In dem theosophischen system des *Ibn al-ʿArabī* wird die *ḥaqīqa muḥammadijja* als der logos, der in den propheten erscheint, als gestaltung des unfasslichen wesens des höchsten Gottes, als vielheit gegenüber der einheit und als erhalter und regierer der welt, *al-ʾinsān al-kāmil* genannt, was eine wörtliche übersetzung von *ἄνθρωπος τέλειος* ist. Bemerken wir nun zunächst die übersicht *al-Qajṣarī*'s.[6] Vier sind die welten: 1) Die ideeenwelt, *ʿālam al-ʾaʿjān;* sie ist die manifestation des ersten und des inneren namens. 2) Die geisterwelt, *ʿālam al-ʾarwāḥ*, die manifestation der verbundenen inneren und äusseren namen. 3) Die sinnenwelt, *ʿālam al-šahāda*, die manifestation des rein äusseren namens und in gewisser hinsicht auch des letzten namens. 4) Die zukünftige welt, die manifestation des letzten namens. »Und die manifestation des gottesnamens, die diese vier namen vereinigt, ist der vollkommene mensch, der über alle die vier welten richtet, *al-ʾinsān al-kāmil al-ḥākim fī-l-ʿawālim kullihā*».[7] In seinem

[1] Bousset 178.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I, 327, n. 1.

[3] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 253.

[4] C. Schmidt, Koptisch-gnostische schriften I, 81.

[5] Bousset 172 f.

[6] *Maṭlaʿ ḫuṣūṣ al-Kilam* 16.

[7] Die vier hier angeführten namen kennen wir schon aus der aussage des *ʾAbū Jazīd*. *Ibn al-ʿArabī* hat sonst die vier namen, durch

korankommentar (I, 5) hat *Ibn al-ʿArabī* selbst diese lehre dargestellt. *Al-Raḥmān* ist der göttliche name, der zu dem all das dasein und alle vollkommenheit ausströmen lässt (*mufīḍ*). *Al-Raḥīm* ist es der die vollkommenheit, die dem menschengeschlecht besonders zukommt, ausgiesst. »Dies geschieht aber alles durch die vollkommene menschliche gestalt, *al-ṣūrat al-ʾinsānijja al-kāmila*, welche die allgemeine und besondere barmherzigkeit vereinigt, die eine manifestation des göttlichen wesens ist. Und auf diese bedeutung [seiner eigenen *ḥaqīqa*] zielt der prophet hin, wenn er sagt: Mir wurden alle worte (*kalimāt*, *λόγοι*) gegeben, und ich bin gesandt, damit ich die edlen eigenschaften vollende. Denn die worte sind die wesen (*ḥaqāʾiq*) der dinge und deren ideen (*ʾaʿjān*); so ist auch *ʿĪsā* das wort Gottes genannt worden. Die edlen eigenschaften sind die vollkommenheiten und besonderen vorzüge, die die ursachen der [guten] handlungen sind. Alle sind sie vereinigt in dem zusammenfassenden menschlichen wesen (*al-kaun al-ǧāmiʿ al-ʾinsānī*).» Bei *Ibn al-ʿArabī* ist offenbar die auffassung von dem *ἄνθρωπος* als die idee des menschen durchgeführt; die muhammedische *ḥaqīqa* ist das wahre und vollkommene menschliche wesen, in ihm findet eine art *ἀνακεφαλαίωσις* des menschengeschlechts statt. *Ibn al-ʿArabī*'s lehre schliesst sich also der deutung des mythus von dem menschen an, die Bousset (218 f.) die anthropologische nennt. Die vorstellung wird aber bei ihm in einer sehr charakteristischen weise verändert. In den hellenistischen systemen entsteht aus der vermischung des anthropos mit der physis der mensch; der vorgang symbolisiert den dualismus im wesen des menschen: irdisch und himmlisch, sterblich und unsterblich. *Ibn al-ʿArabī* hat den namen *al-ʾinsān al-kāmil* vorgefunden als benennung des wesens, durch welches der schöpfungsvorgang vermittelt wurde, das als geist des daseins die welt durchdringt und als stellvertreter des in sich verborgenen Gottes die welt regiert. Das symbolisiert für ihn in erster linie die herrschaft des menschen über die erde, [die ihm ja nach dem Koran zukommt, wo der mensch (wohl im anschluss an Gen. 1: 26 ff.) der *ḫalīfa*, der stellvertreter, heisst], die würde des menschen als das vollkommenste wesen des daseins, der zweck der weltschöpfung. Und doch ist nicht jede spur von dem fall des *ἄνθρωπος*, von seinem herabsinken in die ma-

---

welche die welt besteht, anders bestimmt; sie sind: der lebendige, der mächtige (*al-qādir*), der wollende, der wissende. *Ibn ʿImād* JRAS. 1906, 820.

terie ganz verwischt. Aber wie so oft bewährt es sich auch hier, dass der kosmologische und metaphysische dualismus dem Islam im grunde immer fremd geblieben ist. In dem sechsten kapitel der *Futūḥāt* (I, 152) redet *Ibn al-ʿArabī* von der entstehung der *ḥaqīqa muḥammadijja* als das zuerst erschaffene. Der zweck ihres daseins ist die offenbarung der göttlichen warheiten; ihr ziel, dass sie gereinigt werde von der vermischung [mit der materie]. Aber diese erinnerung scheint sich im grunde schlecht mit der grundanschauung *Ibn al-ʿArabī*'s zu reimen, denn ihm ist die materie nicht an sich böse, und die *ḥaqīqa muḥammadijja* ist weder in die materie gefallen noch in dieselbe herabgezogen worden. Die ganze weltentstehung ist eine harmonische entfaltung des schöpferischen reichtums des verborgenen Gottes. *Ibn al-ʿArabī* redet nun freilich von der erniedrigung des menschen; charakteristisch für seine auffassung ist, dass es scheint, als handle es sich nur um den begriff mensch. Der mensch ist vom gesichtspunkt des körpers aus (*min ṭarīq al-ǧism*) ein mikrokosmos; vom gesichtspunkt der schöpfung aus (*ḥudūṯ*) ein erniedrigter Gott (*ʾilāh ḥaqīr*). Und mit recht heisst er Gott, denn er ist der stellvertreter Gottes, und die welt ist ihm untertan. Es folgt ein gedicht: »Der Geist des grossen daseins ist dieses niedrige wesen [der mensch]. Wäre er es nicht, so würde nicht [Gott] gesagt haben: Ich bin der mächtige, der grosse. Lass dich nicht irreführen durch mein geschaffensein, mein vergehen (*fanāʾ*) und meine auferstehung (*nušūr*)! Siehe, ich bin, so du über mich denkst, der umfassende (*al-muḥīṭ*), der grosse. Dem ewigen gehöre ich mit meinem wesen, dem zeitlichen mit meinem [irdischen] hervortreten. Und Gott allein ist ewig, ihn erreicht keine verkürzung (*quṣūr*). Das sein ist eine zeitliche schöpfung in seinen beiden händen gefangen. Davon kommt es, dass ich das erniedrigte wesen bin, obgleich alle wesen sich um mein wesen bewegen. Keine nacht ist wie meine nacht [erniedrigung], und kein licht wie mein licht [herrlichkeit].»

Es scheint ja auch der mensch *Ibn al-ʿArabī*'s ein gefangener zu sein, der wie der hellenistische Gott ἄνθρωπος eine erniedrigung zu beklagen hat, auch er scheint unter dem zwiespalt des ewigen und des zeitlichen zu leiden. Die *ḥaqīqa muḥammadijja* ist ja aber zuletzt nur herabgestiegen, um der *ḫalīfa* Gottes, dessen die welt bedarf, zu werden. *Ibn al-ʿArabī* meint wohl wie sein kommentator: auch das herabsteigen ist vollkommenheit, wenn man es recht versteht. Die gedanken *Ibn al-ʿArabī*'s

liegen am ehesten auf der linie der christlichen kenosislehre. *Al-Qajṣarī* braucht sogar ein wort, das ganz dieselbe bedeutung hat wie die kenosis, die selbstentäusserung: *taʿṭīl* 'entkleiden'. So durchkreuzt der glaube an den guten schöpfergott, den die mystik des Islams aufrecht erhalten hat, den dualismus ihrer vorlagen.

In den *Fuṣūṣ al-ḥikam*[1] scheint Adam mit dem urmenschen identisch zu sein, wie dies auch z. b. in den Klementinen der fall ist. Dass wir indessen dies nur so zu denken haben, dass der erste mensch in besonderer weise diese seite in dem wesen der *ḥaqīqa muḥammadijja* offenbart hat, sieht man aus einem verse in den *Futūḥāt* (I, 156): »Es entstand das wesen des menschen als ein starker engel, die manifestation des herrschers. Darauf setzte sich sein wesen auf den thron Adams, wie der Erbarmer sich auf den thron setzt». Adam war also nur die erste inkarnation der *ḥaqīqa* des menschen.

Vielleicht könnte in diesem zusammenhang eine sonderbare vorstellung, die hin und wieder in der späteren prophetologischen literatur auftritt, ihre erklärung finden. Der mensch ist geschaffen, so heisst es, nach dem gleichnis des namens Muhammed — in kufischer schrift geschrieben —.[2] Muhammed sagte: Nach den buchstaben meines namens hat Gott Adam und seine nachkommen geschaffen. Das haupt entspricht dem *mīm*; die hände, wenn sie ausgestreckt sind, dem *hā*; der bauch dem zweiten *mīm* und die füsse dem *dāl*.[3] Man könnte annehmen, dies sei eine volkstümliche auslegung der gnostischen lehre, die Clemens (Stromat. II 8, 36) erwähnt: Adam, auf den namen des Menschen hin geschaffen, *εἰς ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθείς*, flösst den dämonen furcht vor dem vorweltlichen menschen ein.[4]

Die lehre von dem propheten als dem die welt erhaltenden und durchdringenden logos ist keineswegs das ausschliessliche eigentum einiger extremen theosophen geblieben. Freilich, zu einer theologischen weiterentwicklung des begriffes, die mit der christlischen logosspekulation vergleichbar wäre, hat sich die mystik des Islam nicht mächtig erwiesen. In teologischer hinsicht ist man nicht über *Ibn al-ʿArabī* hinaus gekommen. Aber seine gedanken sind von dem späteren volkstümlichen ṣūfismus dankbar verwertet worden. Sie entsprachen eben den tendenzen

[1] Die stelle ist schon von Schreiner ZDMG. LII, 520 übersetzt worden.
[2] Vgl. auch Friedländer JAOS. 29, 81.
[3] *Muḥammed al-Tihāmī*, *Hidājat al-muḥibbīn* 26.
[4] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 293.

der volksreligion, wo der prophet als das haupt der heiligen, unter denen jedes gebiet der islamischen welt ihre eigenen lokalgötter hatte, einen kultus genoss, der mit der katholischen verehrung Maria's zu vergleichen ist,[1] wenn auch Muhammed besonders innerhalb der mystischen brüderschaften eine tiefere religiöse bedeutung gewonnen hat als die gottesmutter des katholizismus. Denn einerseits wird oft hervorgehoben, dass Muhammed als der absolute vermittler der göttlichen gnade der durchgangspunkt ist für alle geistigen gaben, die von den verschiedenen heiligen gespendet werden. Andererseits gilt von ihm, dass die ganze welt, selbst die äussere natur, nur durch ihn bestehen bleibt; durch ihn leuchten die himmelskörper, strömen die flüsse, spriesset das grün. Alles was die welt von schönheit und glanz besitzt, kommt von seinem lichte her. Es sind, wie wir sehen, die beiden momente der logoslehre, die hier fortwirken: der prophet ist der absolute vermittler aller gottesoffenbarung und als kosmologische potenz der alleinige vollstrecker der göttlichen allmacht und die verkörperung des begriffes von der immanenz Gottes in der schöpfung. Auf die bedeutung Muhammeds als der zentrale vermittler der mystischen gotteserkenntnis werden wir noch zurückkommen müssen. Nehmen wir zunächst die lehre vom logos als welterhalter auf.

Als das zentrale wesen der ganzen schöpfung wird Muhammed oft gefeiert. »Du, o gesandter Gottes, bist das grösste aller wesen (*'aẓam kā'in*), und du bist zu der ganzen welt mit der wahrheit entsendet. Um dich kreist die schöpfung, denn du bist ihr pol«.[2] Aber diese stellung bedeutet hier nicht nur die höchste *manzila*, den rang als excellentissimus unter den günstlingen Allahs, wie bei den früheren orthodoxen panegyristen. Hier ist Muhammed der mittelpunkt der schöpfung, die ganze welt bewegt sich um ihn, weil er die gaben der göttlichen vorsehung, die den bestand der welt sichert, allein vermittelt; und noch mehr, er ist sogar das allgemeine prinzip des lebens, der geist aller dinge (*rūḥ kulli šaj'in*) oder das leben aller dinge (*ḥajāt kulli šaj'in*).

»Muhammed ist die manifestation des gottesnamens *al-Raḥmān*, der es verursacht hat, dass die wesen dasein erhalten haben. Ihm gebührt die absolute vermittlung (*al-wasāṭa al-muṭlaqa*), wie der *quṭb 'Abdalsalām* sagt: Es gibt kein ding, das nicht an ihm

[1] v. Kremer, Geschichte der herrschenden ideen des Islams 160.
[2] *Mawāhib* I, 9.
[3] *Muḥammed Banīš*, *Lawāmi' 'anwār al-kaukab* I, 22.

hinge (*'illā wa huwa bihi manūṭ*). Denn wäre nicht der vermittler (*al-wāsiṭa*), so würde das vermittelte (*al-mausūṭ*) verschwinden. Es gibt keinen menschen, auch kein lebendiges wesen, ja auch kein totes ding, das nicht durch ihn seine stütze (*istinād*) und seinen fortbestand (*istimdād*) hätte. Er umfasst die ganze schöpfung (*jaʿummu al-ḫalā'iq*): menschen, ǧinn und engel, lebendige und tote, hohe und niedere, sinnenfällige (*maḥsūs*) und intelligible (*maʿqūl*), reiche und gewalten, für alles ist er der vermittler von der gnade des daseins und der gnade des fortbestandes (*al-wāsiṭa fī niʿmat al-'iǧād wa-niʿmat al-'imdād*). Und weil sein tod nur der übergang von einem zustand in einen anderen ist, und er lebendig bleibt in seinem grabe, so kann die welt auch nach seinem tode bestehen.»[1] Wäre nicht das licht unsres herrn Muhammed, so würde kein geheimnis von den geheimnissen der erde hervortreten, keine quelle fliessen, kein fluss strömen.[2] »Alles was die welt von schönheit hat, ist ihm entlehnt und hat seinen bestand durch seine schönheit und sein licht. Seine schönheit ist es die in allem schönen geschaut wird (*fa-ḥusnuhu al-mašhūd fī kulli ḥusn*); sein licht ist es das man in allen lichtern sieht, in der sonne, dem monde, den sternen und anderen lichtern; die sonne und der mond und der stern sind manifestationen seines lichtes . . . Es liegt dem liebenden ob, dass er die vollkommenheit des propheten in allem schönen sehe und dabei seiner gedenke, indem er ihn in seinem herzen ehrt und den *ḏikr* der zunge darauf folgen lässt. Ich habe einen unsrer šejḫe gesehen, der, als er etwas schönes sah oder daran dachte, sagte: Segen und frieden über dich, o gesandter Gottes!»[3] Die *ṣalāt*-formel ersetzt ein *subḥān 'Allāh*, den die muslimen sonst bei ausrufen der bewunderung zu verwenden pflegen. Dass man den propheten ehren soll wegen seiner in der schönheit der natur offenbarten herrlichkeit, ist ja vom gesichtspunkt des strengen monotheismus aus, der dem Islam nachgerühmt wird, völlig unerhört. Das zeigt am deutlichsten, wie weit eine wirkliche religiöse verehrung des propheten durchgedrungen ist. Der prophet erscheint hier einfach als ein zweiter Gott.

Es sollte uns daher nicht wundern, dass der fromme sich an diesen propheten mit einem vertrauen wenden kann, das ganz von dem frieden der gotteshingabe getragen ist. In dem schutze

[1] *Al-Tihāmī, Hidājat al-muḥibbīn* 37.
[2] *'Aḥmed b. al-Mubārak, al-'Ibrīz* 11.
[3] *Muḥammed Ǧassūs, al-Fawā'id al-ǧalīla* I, 48.

»des geliebten ist sicherheit, zufriedenheit, ewiger reichtum und wohlsein. In dem vertrauen an ihn geniesst man der erhabenen ruhe, die sich auf die seele herabsenkt, wenn ihr glauben in den brandungen des zeitlichen einen ewigen ankergrund gefunden hat. So dichtet *'Alī b. Wafī:* »Ruhe hat das herz, so lebe in zufriedenheit, o körper! Diese glückseligkeit bleibt ewig bestehen. Du stehst unter dem schutze des geliebten, und wer der nachbar des geliebten ist, dessen leben ist ein leben ohne sorgen. Lebe in der sicherheit Gottes unter seinem banner! Hier ist keine furcht und keine mühe. Du brauchst keine armut zu befürchten, nahe ist dir das haus desjenigen, aus dessen händen du alles, was du wünschst, erhältst, des herrn der vollkommenheit, der einzig ist in allen guten eigenschaften, der pol, der spender der gaben und die hilfe (*ǵauṯ*) aller welten . . . der geist des daseins (*rūḥ al-wuǵūd*), das leben alles seienden (*ḥajāt man huwa wāǵid*). Wäre er nicht, so würde das dasein dessen, der da ist, nicht vollendet worden sein. *'Īsā* und *'Ādam* und alle die vornehmsten sind augen, dessen licht er ist. Hätte satan den aufgang seines lichtes auf dem gesichte Adams gesehen, so wäre er der erste gewesen der vor ihm niedergefallen wäre. Hätte Nimrod das licht seiner schönheit gesehen, so hätte er zusammen mit dem freunde [*'Ibrāhīm*] den Höchsten angebetet.»[1]

Es wurde schon oben hervorgehoben, dass in dem ṣūfismus wie in der hellenistischen mystik die vergöttlichung durchaus nicht das ausschliessliche vorrecht eines einzigen *θεὸς ἐπιφανής* bleibt. Er besitzt sie nur in potentziiertem grade, weil er der vorbildliche pneumatiker ist. Der mystiker, der die vollendung erlangt hat, wird der göttlichen eigenschaften teilhaftig, er darf, wie der geweihte markosier, von sich sagen: *ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός*,[2] er wird von Gott mit der regierung der welt und der vermittlung seiner gnade an die menschen beauftragt. Der vollendete, der zu dem stadium des alleinseins (*infirād*) in Gott gelangt ist und alles nur in Gott redet, erfasst, weiss und handelt, »wird der herr aller heiligen und gnostiker, eine sicherheit für die bewohner der erde, ein schauplatz für die bewohner des himmels, der erwählte Gottes, der platz seines blickes und seines geheimnisses. Er wird die geissel Gottes, durch die er seine diener erzieht. Durch ihn macht er tote herzen lebendig und

[1] *Muḥammed Banīš, Lawāmiʿ 'anwār al-kaukab* I, 178.
[2] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 381.

erweist den bewohnern der erde barmherzigkeit, durch ihn lässt er regnen und gibt nahrung, durch ihn wendet er die heimsuchungen ab. Er ist der schlüssel der leitung, die lampe der erde, das heilmittel für die krankheiten und der imam der ärtzte, sein *kalām* ist die kette (*qajd*) der herzen, sein blick ist das heilmittel der seelen, sein kommen bezwingt die gelüste, er ist der frühling der die blumen spriessen lässt, der herbst der die früchte zur reife bringt, er ist eine felsenhöhle wo man zuflucht sucht . . . . Er ist der einzige (*al-wāḥid*) Gottes auf seiner erde.[1] Wie weit der kultus der heiligen — auch der lebendigen šejḫe — getrieben wurde, sieht man aus der polemik *Ibn Tajmijja*'s. Man betet zu dem šejḫ um sündenvergebung und um versorgung (*rizq*), man ruft beim schlachten seinen namen an, fällt vor ihm nieder, sagt zu ihm: Ich vertraue (*tawakkaltu*) auf dich, du bist mein genüge (*ḥasbī*) usw. »Dieses alles ist *širk* und irrtum; wer solches glaubt, soll zur busse aufgefordert werden, und, so er sich weigert, getötet werden.»[2] In sätzen, wo von jenem charakteristischen »ich bin» reichlich gebrauch gemacht wird, fordert der vollkommene *walī* die menschen auf, an ihn zu glauben und durch den glauben an ihn selig zu werden. So hat *ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī*[3] gesagt: Ich bin das lohende feuer Gottes, ich bin das meer ohne ufer, ich bin der beweis der zeit. O leute der klausen, eure klausen sind niedergerissen, kommt her zu einem *ʾamr* von Gottes *ʾamr*, ich bin ein *ʾamr* von Gottes *ʾamr*. O männer, o helden, o kinder, kommt her und schöpfet aus dem meere ohne ufer (21)! Zwischen mir und den übrigen menschen ist ein abstand, wie der abstand des himmels von der erde. Vergleichet mich mit niemandem! Selig ist, wer mich gesehen hat; schade (*ḥasra*) um denjenigen, der mich nicht gesehen hat (23; vgl. Orig. c. Cels. VII 8: *μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας* u. s. w.). Dass dieses hochfliegende selbstbewusstsein bei dem mystiker nicht zu bedeuten braucht, dass er sich selbst über den propheten stelle, ist wohl besonders an dem beispiel des *ʿAbdalqādir* zu sehen, dessen schwärmerische prophetenverehrung im vorstehenden besprochen wurde.

Ich möchte zuletzt noch daran erinnern, dass auch die behauptungen der mystiker, dass sie an der weltregierung teilhaft

---

[1] *Nawādir al-ʾuṣūl* 109 f.; vgl. auch z. b. *ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī*, *Futūḥ al-ġajb* 11.

[2] *Ibn Tajmijja*, *Rasāʾil* I, 288.

[3] *Šaṭṭanaufī*, *Bahǧat al-ʾasrār* 20 ff.

sind, auch in der hellenistisch-christlichen theosophie ein seitenstück hat. So gaben die karpokratianer vor, dass ihre seelen von jenem »umschwunge» um den unsichtbaren Gott herstammten, und dass »sie über den weltschöpfer und die weltgeschöpfe macht hätten».[1]

4. Die übermenschliche ausrüstung des propheten.

Der orthodoxe Islam hält daran fest, dass alles übernatürliche, das bei dem propheten erscheint: die unfehlbarkeit, das wissen von dem verborgenen und die macht wunder zu wirken, nur durch einen gleichsam momentanen, von fall zu fall verliehenen göttlichen *luṭf* zustandekomme und somit nicht als eine persönliche, wesenhafte eigenschaft des propheten selbst betrachtet werden dürfe. Mit recht hat Goldziher diese anschauung als das entscheidende merkmal des orthodoxen prophetenglaubens im vergleich mit der imamlehre der šīʿa hervorgehoben. Wir werden im folgenden sehen, dass die heterodoxe auffassung von der wesenhaften, über alles menschliche erhöhten wunderbarkeit der prophetischen seele allmählich auch in die orthodoxe auffassung eingedrungen ist. Wenn man sich bei gewissen gelegenheiten, z. b. in der polemik gegen die karrāmiten, noch erinnert, was ursprünglich die orthodoxe lehre gewesen ist, so fallen auch sunnatreue theologen nur allzu leicht einer anderen betrachtungsweise anheim, die sich für die beginnende prophetenverehrung besser eignet. Wir müssen in diesem zusammenhang zuerst dem prophetenglauben der philosophen einige aufmerksamkeit schenken.

Nichts wäre unrichtiger als eine vorstellung, dass die grossen neuplatonischen denker des Islam feinde und verleugner der geoffenbarten religion gewesen seien. Sie erkennen vielmehr den wert der prophetischen offenbarung an und suchen sie durch ihre zurückführung auf eine wissenschaftlich stichhaltige erklärung zu verteidigen.

Will man die prophetologie der philosophen verstehen, muss man zum ausgangspunkt der islamischen philosophie, zur »Theologie des Aristoteles» zurückgehen. Die seele gestaltet — so erfahren wir im siebenten buche dieses werkes — durch ihre, der hochwelt entstammenden kraft die ganze natur und hat

[1] Hilgenfeld 398.

sie durchdrungen. Die materie muss die form erhalten, welche die von »dem licht und der kraft» der hochwelt erfüllte seele, ihrem drang zur aktivität nachgebend, ihr aufdrückt. Was hier von der allseele gesagt wird, gilt aber in gewissem grade auch von den einzelseelen. Auch sie besitzen das vermögen, auf die materie, zunächst auf den körper, einzuwirken. Von ihnen wie von der allseele gilt es, dass sie nie ganz in die sinnlichkeit herabsinken; sie bleiben immer mit einem teil ihres wesens an der hochwelt festhängen, von dort schöpfen sie die kraft ihrer gestaltenden tätigkeit.[1] In dem masse wie sich die seele von dem gebundensein an der materie reinigt oder ursprünglich einen reicheren anteil am aktiven geiste besitzt, desto näher steht sie der ideenwelt. Die eigentümlichkeit der prophetischen seele besteht nun darin, dass sie den gewöhnlichen seelen gegenüber ein mehr von dieser geistigen kraft besitzt. Durch ihre nahe verwandtschaft mit der hochwelt, der welt der engel (der ideen), kann sie einerseits sowohl wissen von dieser welt als wissen von der zukünftigen geben, denn in die »ideen» sind die bilder der zeitlichen dinge »eingegraben», dort kann man in den himmlischen schriftzügen die ganze irdische geschichte ablesen. Andererseits gewinnt sie gleichsam anteil an dem ursächlichen wirken der ideenwelt: sie vermag wunder zu wirken. »Ist die seele machtvoll, edel und den kräften der hochwelt gleichgeartet, dann gehorcht ihr das irdische element und empfängt von ihr einwirkung», so erklärt ein kommentator *al-Fārābī*'s[2] die prophetischen wunder.

Al-Fārābī hätte nach Horten[3] daran festgehalten, dass diese stufe ausschliesslich den propheten zukomme und durch keine noch soweit getriebene vervollkommnung der menschlichen anlagen zu erreichen sei. Es lag aber unzweifelhaft vom anfang an in dieser vorstellung die voraussetzung, dass eine ähnliche vollkommenheit der gereinigten seele überhaupt zukommen müsse. Die späteren philosophen haben sich auch nicht gescheut, diesen schluss offen zu ziehen. Es wird den philosophen im allgemeinen und dem *Ibn Sīnā* im besonderen vorgeworfen, dass sie die

---

[1] Die theologie des Aristoteles (Dieterici, Die philosophie der araber XIII) 77 ff.

[2] *'Ismāʿīl al-Fārānī;* siehe Horten, Das Buch der ringsteine Farabis, Beiträge zur Geschichte der philosophie des mittelalters V: III, 199.

[3] Texte zu dem streite zwischen glauben und wissen im Islam, Kleine Texte für Vorles. 119, s. 5.

meinung hegen, dass man auf die stufe des prophetentums durch »die reinigung des herzens» gelangen könne.[1] In einem texte, den Horten[2] mitgeteilt hat, sagt indessen *Ibn Sīnā* selbst, dass der prophet der vollkommenste der philosophen, d. h. der pneumatiker sei, dem als solcher drei vorzüge allein zukommen: er hört das wort Gottes, er sieht die engel, er sieht die gestalt eines bestimmten engels. An wert und wesen ist natürlich diese offenbarung kaum von der intuition des wahren philosophen verschieden. Diese auffassung kommt der ṣūfischen prophetologie sehr nahe: wenn der mensch auf die stufe der göttlichen inspiration gelangt ist, wird er entweder philosoph oder prophet; dem ersten kommt *'ilhām*, dem zweiten *waḥj* zu.[3] Wir brauchen hier nur philosoph gegen *walī* oder imam zu vertauschen, so haben wir die bekannte ṣūfische und šī'itische formel. Nur liegt bei den philosophen mehr gewicht darauf, dass die reinigung, die zu dieser vollkommenheit führt, durch sittliche anstrengung zustandegebracht werde.

Eine zusammenfassung der anschauungen der philosophen über die person des propheten bietet *al-'Īǧī* (170—4). Prophet ist, wer die folgenden drei eigenschaften vereinigt: Erstens soll er wissen von dem verborgenen besitzen. Solches ist möglich, weil die menschlichen seelen als geistige wesen (*muǧarrad*) mit den himmlischen seelen, »auf denen die (ur-)bilder der dinge eingegraben sind», verbindung haben können. Dies muss um so mehr den propheten möglich sein; wir sehen ja, dass auch andere seelen, wenn sie durch versenkung in fromme übungen, durch krankheit oder durch schlaf von den banden der sinnlichkeit gelöst werden, mit der himmlischen welt in verbindung treten können. Zweitens soll er wunder tun können, indem die materielle welt seinem willen gehorchen muss, wie sein eigener körper der seele. Schon die gewöhnliche seele wirkt durch blosse vorstellung auf die materie ein. Seelische zustände bewirken veränderungen der gesichtsfarbe, fieber u. dgl. Durch die vorstellung vom fallen von einer höhe wird man schwindlig und fällt wirklich. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass die seele des propheten die kraft besitzen könne, auf der erde winde, erdbeben, feuersbrunst und überschwemmung zu schaffen,

[1] *Šifā'* II, 270; *'Alī al-Qārī* II, 519.
[2] Horten, Glauben und wissen 7.
[3] *Ibn Miskawajh, Tahḏīb al-'aḫlāq* 28 f.

einzelne ungläubige zu vernichten und sündige städte zu zerstören. Und warum sollte solches den propheten unmöglich sein, wenn es bei den leuten der askese und der gotteshingabe tatsächlich vorkommt?» Drittens sieht er die engel als sinnenfällige gestalten und hört ihre rede. Es ist nicht unmöglich, dass er im wachen zustande erleben könne, was andere im traume sehen. Denn er besitzt das vermögen von der sinnenwelt zu abstrahieren, und seine seele wird daher leicht in die heilige welt erhoben.

Die lehren der muslimischen philosophen in dieser frage verraten eine unverkennbare ähnlichkeit mit den anschauungen der neupythagoräer. Der philosoph ist auch hier der fromme, der durch die askese eine unbeschränkte gewalt über die sinnliche natur erhält. Durch das abwenden von der sinnlichkeit ist er göttlich geworden; speise, trank und schlaf bedarf er nicht mehr. Durch absolute sexuelle enthaltsamkeit gewinnt er wunderbare kräfte und kenntnisse.[1] Unter »reinigung» der seele verstehen auch die muslimischen philosophen (z. b. *Ibn Miskawajh*) an erster stelle die askese, während bei den ṣūfis die technik der mystischen andachtsübungen, der versenkung, des *ḏikr* und dgl. die werke der weltentsagung immer mehr überflüssig macht.

Diese lehre von der person des propheten und von der offenbarung hat ohne zweifel einen grossen einfluss auf die auffassung der gebildeten ausgeübt.[2] Die theologen scheinen freilich gegen sie keineswegs günstig gestimmt zu sein. Zufolge der philosophischen lehre nehmen der prophet und der vollkommene »philosoph» eine mittelstellung ein zwischen den engeln (den ideen) und den menschen. Als gewissermassen den beiden welten zugehörig vermittelt der prophet den austausch zwischen ihnen. Eine solche auffassung entspricht indessen nicht der vorstellung, die sich die masse der gläubigen von ihrem propheten gemacht hat. Das spätere judentum war darüber im klaren, dass die vollkommen gerechten höher denn die engel stehen,[3] und die heiligen der mönchsviten, »die die natur überwunden, stehen nur um ein weniges oder vielmehr um nichts unter den engeln».[4] So war es denn auch die

---

[1] Reitzenstein, Historia monachorum 94 ff.

[2] *Ibn Ḫaldūn* hat sich in seiner *Muqaddama* ganz dieser lehre angeschlossen, vgl. die übersetzten stellen bei Macdonald, Religious attitude of Islam, 53 ff.

[3] Sanhedrin 93 a; Weber 357.

[4] Nach der aussage des Johannes Klimakos; siehe v. Wulf, Heilige und heiligenverehrung 220.

allgemeine ansicht der muslimen, dass wenigstens die propheten höher stehen als die engel. *Faḫr al-dīn* erörtert die frage mit gewöhnlicher gründlichkeit.[1] Er führt eine energische polemik gegen die philosophen, die die engel für höher achten als die propheten. Die engel sind, so sagen jene, reine aktualität, sie sind ewig, sind »lichte, hohe, etherische« wesen, sie besitzen das vermögen die materiellen dinge zu beherrschen und zu bewegen, und zwar ohne schwierigkeit oder mühe: in dem allem sind sie der höhere gegensatz des menschlichen. Ferner haben auch die engel gestalten: die himmelskörper. Nun wissen wir, dass die bewegungen der gestirne durch ihre wechselnden stellungen, wie sextile, trianguläre und quadratische aspekte, opposition und konjunktion u. s. w., den lauf der dinge in der sublunaren welt bestimmen. Gilt es also schon von ihren gestalten, dass sie die niedere welt beherrschen, wie viel mehr müssen denn diese hohen geister selbst die geister unsrer welt, also auch die propheten beherrschen!

Indessen hat *Faḫr al-dīn* seine these nicht nur gegen die philosophen zu verteidigen. Auch die mu'taziliten lehren, dass die engel höher sind als die gesandten. Auf der seite der mu'taziliten finden wir auch hier *al-Bāqillānī*, der in allen fragen, die den prophetenkultus betreffen, auf der seite der opposition gestanden hat.[2]

Die bedeutung der philosophischen lehre vom propheten liegt darin, dass sie die prophetische berufsbegabung als einen zunächst durch sittliche anstrengung herbeigeführten zustand auffasst, der den propheten von den banden der niederen welt befreit und ihn an dem machtwirken und dem vollkommenen erkennen der hochwelt teilhaftig macht. Die opposition der theologen richtet sich eigentlich gegen die vermessene behauptung, dass auch der vollkommene weise in denselben zustand kommen könne. Aber im übrigen ist das philosophische prophetenideal nicht ohne einfluss

[1] *Mafātīḥ* I 430—456.

[2] Sogar unter den mystikern hat es männer gegeben, die die überlegenheit des propheten über die engel nicht anerkannt haben. In bewusster opposition gegen die himmelfahrtberichte, die mit wohlbehagen bei der tatsache verweilen, dass selbst Gabriel dem propheten bei seiner transfiguration nicht hat folgen dürfen, erzählt eine legende, dass, wenn »das grösste licht« sich dem propheten zeigte, er sich umwandte und Gabriel »gleich einem ausgezogenen gewand« wie tot daliegen sah. »Da erkannte ich die überlegenheit seines wissens von Gott über mein wissen«. *Nawādir al-'uṣūl* 168.

auf die orthodoxe auffassung gewesen. Die philosophen haben auch das ihrige getan, um die grundlage der prophetenlehre des alten Islam zu untergraben: die auffassung, dass das prophetentum nicht eine wesenhafte eigenschaft (*ṣifa ḏātijja*) des propheten sei, sondern eine von Gott ohne jede anknüpfung an die persönlichkeit des erwählten verliehene gnadenerweisung.

Zu demselben ergebnis hat aber noch mehr eine vorstellung geführt, die ursprünglich in ganz anderen kreisen als denjenigen der philosophen zu hause war. Der prophet hat, so lehrten schon die traditionalisten des dritten jahrhunderts, eine ganz andere körperliche beschaffenheit als gewöhnliche menschen. Einerseits besitzt er eine übernatürliche sinnesschärfe, andererseits ist er der schwächen und bedürfnisse, die mit dem animalen leben zusammenhängen, enthoben. Goldziher[1] hat die vermutung ausgesprochen, dass wir es hier mit einer entlehnung šīʿitischen glaubens zu tun hätten. Dass es sich tatsächlich so verhält, dafür bietet noch *Kulīnī* einen beweis. Die imame besitzen eben dieselben wunderbaren eigenschaften. Zu den kennzeichen des imams gehört, dass er rein und beschnitten geboren wird, und als er [bei der geburt] auf die erde fällt, fällt er auf die handflächen und erhebt seine stimme, indem er die *šahāda* ablegt. Sein auge schläft, aber nicht sein herz, er gähnt nicht, reckt sich nicht. Seine exkremente sind wohlriechend wie moschus, der erde ist befohlen sie zu verbergen und zu verschlingen; wenn er das panzerhemd des gesandten anzieht, passt es ihm ganz, während es allen anderen, mögen sie gross oder klein sein, immer zu gross wird.[2]

Statt zeugnisse für diese vorstellung aus älterer zeit[3] anzuführen werde ich hier wieder dem mystiker *al-Ḥirālī* das wort geben, da die spiritualisierten deutungen dieses glaubens, die er bietet, nicht ohne interesse sind. Weil der prophet, als vermittler des göttlichen lichtes an die menschen, nichts von diesem lichte verbarg,

---

[1] Vorlesungen über den Islam 223.

[2] *Kulīnī* fol. 119 b.

[3] *Muslim* II, 215; *al-Tirmiḏī* II, 286 f.; *Ibn Saʿd* I: 1, 112; *ʾAbū Nuʿajm* 158 f.; *Šifāʾ* I, 51 f., 56. Selbst muʿtaziliten hielten es für möglich, dass der prophet nach hinten wie nach vorn sehen könne. Nur wollten sie dabei die verwahrung machen, dass Gott ihm dieses vermögen anerschaffen habe. Die orthodoxen wollen nicht zugeben, dass die wunderbaren eigenschaften auf einer besonderen, anerschaffenen qualität des propheten beruhen. *ʿAlī al-Qārī* zu *Šifāʾ* I, 56.

so hinderte auch sein körper nicht die strahlen der sonne, er warf keinen schatten. Weil er sich gütig zu den menschen, mit denen er umging, hinabsenkte und ihnen gleich wurde, so war auch seine gestalt gross, wenn er mit einem grossen menschen, klein aber wenn er mit einem kleinen ging. Wie er alles wusste, was hinter und vor ihm in der zeit lag, so sah auch sein körperliches auge gleich gut nach hinten wie nach vorn. Er sah den *'amr* Gottes in dem werden der dinge wie in ihrem vergehen, deshalb sah auch sein auge im dunkeln wie bei licht. Wie er die offenbarung Gottes hörte, so hörte auch sein ohr gleich gut in der entfernung wie in der nähe. Wie er gegen die schwachen mild, gegen die harten aber streng war, so machte sein fuss spuren in harte stoffe, wie in den felsen zu Jerusalem, aber nicht in die weichen. Von ihm kam überhaupt nur gutes, deshalb wurden seine gewänder nie schmutzig, und sein schweiss war wohlriechend. »Der körper des propheten war schon in dieser welt vollkommener, als die der paradiesbewohner in der zukünftigen sein werden. Ein beweis dafür ist, dass alles, was bei anderen menschen unrein ist, bei ihm rein war«. Weil er in demut vollkommen war, liessen sich die fliegen nicht auf seinen körper nieder.[1] Denn Gott hat die fliegen dazu geschaffen, dass sie die menschen demütigen, denn sie setzen sich zuerst auf die exkremente der menschen und dann auf ihre gesichter, ohne dass die menschen es hindern können. Als der prophet das kleid der göttlichen sendung anzog, war es ihm weder zu kurz noch zu lang. Desshalb passte auch jedes gewand seinem körper.[2]

So abstossend uns diese vorstellungen in der form, die sie im Islam erhalten haben, auch vorkommen mögen, entbehren sie doch nicht eines religionsgeschichtlichen interesses. Dieser wunderbare körper des propheten, der den körpern der paradiesbewohner gleicht und, von aller irdischen befleckung rein, sich zum vollkommenen organ des geistes gestaltet, die völlige übereinstimmung des körperlichen und geistigen, erinnern uns an den

---

[1] Die fliegen liessen sich nie auf *'Abdalqādir al-Ǧīlānī* nieder. Da seine jünger ihn darüber befragten, sagte er: Was sollten die fliegen bei mir? Bei mir ist nichts von dem sirup dieser welt oder dem honig der zukünftigen. *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 169. Von dem altar zu Jerusalem und von gewissen griechischen kultplätzen behauptete man, dass die fliegen sich nie darauf herabliessen: Günther, Die christliche legende des Abendlandes 82.

[2] *Tauṯīq 'urā al-'īmān* I, fol. 214 a—216 b.

vergeistigten körper (*σῶμα πνευματικόν*), den Christus nach dem gnostischen doketismus angezogen hat und der gewissermassen auch das merkmal des vollkommenen pneumatikers ist. Der Christus der valentinianer gewinnt durch seine enthaltsamkeit eine solche freiheit von der irdischen befleckung, dass er »nicht mehr wie ein mensch isst und trinkt, so dass er die speise verdaut und von sich gibt. So gross war in ihm die kraft der enthaltsamkeit, dass die speise nicht einmal verdarb».[1] Der vollkommene asket, *ὁ πνευματικός*, ist eigentlich kein mensch mehr. Er hat nur einen scheinkörper. Das zeigt sich darin, dass er wie der vollkommene weise der neupythagoräer nicht mehr isst und keinen schlaf bedarf.[2] Dieselbe erhabenheit über die bedürfnisse des irdischen lebens kennzeichnen die gnostischen heilande, und selbst christliche schriftsteller übertragen gelegentlich, ohne die gefährlichen konsequenzen zu bemerken, dieselben vorstellungen auf Jesus. So schreibt Clemens, Strom. VI, 9, 71: *Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη. ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπερεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν.* Die von der mystik beeinflusste theologie kommt oft überraschend nahe an solche gedanken. So sagt *Ibn al-Ḥāǧǧ:* »Der prophet war seinem äusseren hervortreten nach mensch (*bašarī al-ẓāhir*), aber seinem inneren wesen nach engel (*malakī al-bāṭin*). Er befasste sich mit menschlichen dingen nur um sich seine gemeinde vertraut zu machen (*ta'nīs^an li-'ummatihi*) und um ihr gesetze zu geben, nicht weil er selbst etwas solches brauchte (*lā 'annahu muḥtāǧ 'ilā šaǐ' min ḏālika*). Und infolge der unkenntnis dieser herrlichen und lobenswerten eigenschaften sagte der elende unwissende: Was ist dies für ein gesandter, der isst und auf den märkten wandelt?» Es heisst freilich: Ich sage nicht zu euch: Ich bin ein engel. Aber man merke, dass er 'zu euch' sagt; das besagt nur, dass er für sie kein engel sein wollte. Deshalb hat auch *'Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī* gesagt: »Muhammed war ein mensch, aber nicht wie andere menschen, wie der hyazinth ein stein ist, aber nicht wie andere steine.»[3] Der prophet

[1] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 297.

[2] Reitzenstein, Historia monachorum 115, 121. Der prophet des Islam schläft auch nicht wie ein gewöhnlicher mensch. Sein geist bleibt wach.

[3] *Ibn al-Ḥāǧǧ, al-Madḫal* II, 58 f.

hat also in wahrheit eine engelsnatur; nahrung, schlaf und geschlechtsverkehr braucht er für sich selbst nicht; dass er sich doch zu dem allem herabliess, kommt davon, dass er sich gegen seine gemeinde gütig zeigen, sich ihr vertraut machen wollte, indem er wie ein mensch unter den menschen auftrat. Die völlige *ἀπάθεια*, die die vollendung des pneumatikers ist, bringt auch eine veränderung seiner physischen beschaffenheit mit. »Wer jede körperliche regung ganz in sich erstickt hat, könnte, wie die jünglinge im feurigen ofen, unverletzt in den flammen weilen«, heisst es in einer legende bei Cassian.[1] Eine solche *ἀπάθεια* hat Muhammed auch in bezug auf körperliche leiden und schmerzen gewonnen. Hat er sich über solches beklagt, so ist dies ebenfalls nur als *ta'nīs* gegen die gemeinde zu verstehen. Selbst war er so ganz in seinen Gott versenkt, dass er keine schmerzen hat empfinden können.[2] Früher hatte die orthodoxe theologie viele mühe daran verwendet um zu beweisen, dass es keine herabsetzung der hohen würde der propheten bedeute, wenn sie den leiden und schwächen der menschlichen natur unterworfen waren.[3]

Die übereinstimmung zwischen der wunderbaren ausrüstung des propheten und den übernatürlichen fähigkeiten der pneumatiker scheint sich sogar auf einzelheiten zu erstrecken. So hören wir von einem neupythagoräischen asketen erzählen, der zufolge seiner enthaltsamkeit eine wunderbare sinnesschärfe besessen hat.[4]

So fest ist die vorstellung von den wunderbaren eigenschaften des propheten in dem volkstümlichen glauben des Islam gewurzelt, dass selbst nüchterne orthodoxe theologen sich ihrer gewalt nicht haben entziehen können. So entnimmt der grosse 'aš'aritische dogmatiker *Faḫr al-dīn* dem *Minhāǧ al-Ḥalīmī*'s die these, dass »die propheten in bezug auf körperliche und geistige eigenschaften allen anderen menschen entgegengesetzt (*muḫālif*) sind.« Dies gilt sowohl von den perzeptiven wie von den motorischen kräften. Der prophet sah »die erde im osten und im westen«, er sah nach vorn wie nach hinten. Warum wäre das unmöglich? Die

---

[1] Reitzenstein, Historia monachorum 123 f.

[2] *Al-Madḫal* II, 59.

[3] *Šifā'* II, 87. Auch *Qāḍī 'Iyāḍ* meint, dass der prophet seinem inneren wesen nach eine engelsnatur haben müsse, um mit dem engel verkehren zu können. Aber seine menschliche natur wird dadurch nicht aufgehoben. Er ist wirklich, nicht nur scheinbar, den menschlichen bedürfnissen und leiden unterworfen.

[4] Reitzenstein a. a. o. 94.

giraffen sehen ja in einer entfernung von drei tagereisen. Er hörte das krachen der himmel, da sie von betenden engeln erfüllt waren. Das können jedenfalls die philosophen nicht bestreiten, sagt *al-Ḥalīmī*, denn sie behaupten ja von Pythagoras, dass er seine seele so bändigte (*rāḍa*), dass er den gang der sphären hörte. »Wenn der geist die höchste reinheit und edelheit besitzt und der körper die höchste reinheit, so müssen auch die perzeptiven und motorischen kräfte die höchste vollkommenheit besitzen, denn sie strömen wie ein licht aus der substanz des geistes zu dem körper. Wenn sowohl der agens (*al-fāʿil*) wie das substrat (*al-qābil*) die höchste vollkommenheit besitzen, so müssen auch die wirkungen (*al-ʾāṯār*) den höchsten grad von kraft, edelheit und reinheit besitzen. Das wort Gottes (S. 3: 30): 'Siehe, Gott erwählte Adam und *Nūḥ* und das haus *ʾIbrāhīm*'s, und das haus *ʿImrān*'s' bedeutet, dass Gott Adam erwählte, dann die vollkommenheit der geistigen kräfte einem bestimmten zweig von seinen nachkommen übergab, nämlich *Šīṯ* und seinen nachkommen bis auf *ʾIdrīs* und dann bis auf *Nūḥ*, dann bis auf *ʾIbrāhīm*. Von *ʾIbrāhīm* kamen zwei zweige, *ʾIsḥāq* und *ʾIsmāʿīl*. *ʾIsmāʿīl* wurde der anfang vom hervortreten des heiligen geistes für Muhammed (*mabdaʾ li-ẓuhūr al-rūḥ al-qudsī li-Muḥammed*). Das prophetentum und das königtum wurden dann Jakob bezw. Esau zugeteilt. »Als aber Muhammed hervortrat, wurde das licht des prophetentums und das des königtums auf ihn übertragen, und sie bleiben — ich meine die religion und das königtum — seinen nachfolgern bis zum tage der auferstehung. Und wer über dies alles nachdenkt, kommt zu wunderbaren geheimnissen».[1] Mit dieser lehre von der vererbung der geistigen ausrüstung des prophetentums, die den ṣūfischen einfluss mit aller deutlichkeit verrät, ist offenbar die orthodoxe auffassung nicht zu vereinigen, wenn auch der scholastische scharfsinn des grossen dogmatikers sich gewiss nicht gescheut hätte, das unmögliche zu versuchen. Die prophetische berufsbegabung ist hier ein *ṣifa ḏātijja*, sie gehört zum wesen des propheten. Die formel, dass Gott die wunder mittels (*ʿalā jad*) der propheten enstehen lässt, wäre hier nicht im eigentlichen sinne zu verwenden. Die macht wunder zu wirken ist in einer proprietät der prophetischen seele gegründet.

---

[1] *Mafātīḥ* II, 652.

5. Das persönlich-mystische verhältnis zum propheten.

»Ita mortuus debes esse talibus affectionibus dilectorum hominum ut, quantum ad te pertinet, sine omni humano optares esse consortio« (De imit. Christi III: 42). Das gehört zu den opfern, die der mystiker bringen muss. Einsam muss er sein, fürchterlich einsam, denn der himmlische freund, dem er sich ganz hingeben soll, duldet keine nebenbuhler. Nicht nur von den weltmenschen muss er sich zurückziehen, sondern auch von den freunden, die mit ihrer aufdringlichkeit und ihren ansprüchen den frieden der versenkung stören. Auch von den ṣūfī's liesse sich eine menge aussprüche solchen inhalts anführen. *Al-Makkī*[1] hat einige zusammengestellt: Mache wenige bekanntschaften und mache dich frei von ansprüchen (*ḥuqūq*), denn es heisst: Wenn der bekanntschaften viele werden, werden der ansprüche viele, und je länger die freundschaft dauert, um so mehr rücksicht. — Hat dir ein anderer als ein bekannter böses zugefügt? Verlengne diejenigen, die du kennst, und mache nicht bekanntschaft mit denen, die du nicht kennst«. Es sind nicht nur die mürrischen alten *zuhhād* die solches gesagt haben; auch wirkliche ṣūfī's wie *'Ibrāhīm b. 'Adham*, *al-Fuḍajl b. 'Ijāḍ* und *Bišr al-Ḥāfī* haben diese meinung gehegt.[2]

Die mystik scheint also am wenigsten dazu geeignet, die entwicklung persönlicher beziehungen unter menschen zu fördern. Und doch haben freundschaft und liebe nirgends eine solche innigkeit und tiefe erhalten wie eben in den kreisen der mystiker! Die auflösung dieses rätsels bietet indessen keine schwierigkeit. Die mystik hat freilich wie die kultische frömmigkeit, man möchte sagen noch mehr, ihre eigene technik, die wie jede technik erlernbar ist und gelernt werden muss. Es gehört viel virtuosität dazu, zum mystischen ziel gelangen zu können. Aber die praktischen anweisungen der mystiker sind nicht in derselben weise erlernbar wie die gebote des gesetzes oder die kultischen riten. Die sache ist weit mehr verwickelt. Die mystiker müssen der seelischen verschiedenheit der menschlichen persönlichkeiten rechnung tragen, zu ihrer rechten anwendung gehört ein eingehendes

[1] *Qūt al-qulūb* II, 213.

[2] Auch der vollkommene weise der philosophischen mystik vermisst nichts irdisches und »kümmert sich nicht um die trennung von den geliebten unter den menschen dieser welt«. *Ibn Miskawajh*, *Tahḏīb al-'aḫlāq* 34.

psychologisches studium nicht nur der eigenen seele, sondern auch des seelenlebens anderer frommen. Man muss die ṣūfischen *dīwān*'e studieren, damit man, wenn man nicht durch die pforte des einen hineinkommen kann, durch diejenige eines anderen eingehen könne.[1] Wirklich verständlich wird die ṣūfische technik nur, wenn sie im persönlichen zusammensein gelernt werden kann. Zu einem weitherzigen interesse für die menschen überhaupt kommt es selbstverständlich nicht. Aber aus dem gleichgültigen haufen sondern sich die seelenverwandten erwählten aus, gemeinsam streben sie demselben ziele zu, mit lebhaftem interesse beobachten sie das seelenleben der brüder und tauschen gegenseitige erfahrungen aus. Je mehr durch die vereinte geistige arbeit die virtuosität vollendet, die frömmigkeit spezialisiert und verwickelt wird, um so fester schliessen sich die konventikel der gottesfreunde gegen die masse der unverstehenden weltkinder ab. Wie die kultfrömmigkeit zur kirche und der selbstgenügsame moralismus zur sektenbildung, so führt die mystik zu den ecclesiolae der »freunde», zu den freien brüderschaften.

Einen solchen weg hat auch der ṣūfismus eingeschlagen. Schon früh haben ṣūfische verfasser die selbstsüchtige isolierung aufs schärfste verurteilt. Man führt am tage des gerichts vor Gott einen mann, an dem nichts böses zu sein scheint. Gott fragt ihn: Hast du meine freunde (*'auliyā'*) geliebt? Er antwortet: Ich hatte mich von allen menschen freigemacht. Dann spricht der Herr: Meine barmherzigkeit wird nicht demjenigen zu teil, der meine freunde nicht liebt und meine feinde nicht hasst.[2] *Muḥammed b. Abī-l-Ward* gibt sogar die folgende definition von dem *walī*: »*walī* ist, wer die freunde Gottes liebt (*juwālī*) und seine feinde hasst.»[3]

Nun ist bekanntlich der gedanke an die brüderschaft der gläubigen schon von der übersiedlung nach Medina her auch der orthodoxie ganz vertraut gewesen. Man findet sogar auch in den ältesten traditionswerken aussprüche, die von der besonderen bruderliebe der mystiker zeugen. Diejenigen, »die sich wegen der majestät (*li-ǧalāl*) Gottes lieben», werden in seinem schatten zuflucht finden an dem tage, wo es sonst keinen schatten gibt. Zu denen, die am tage des gerichts sicher sind, gehören »zwei männer, die ein-

[1] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 157. [2] *Nawādir al-'uṣūl* 151.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 130.

ander in Gott[1] lieben und in dieser liebe einander begegnen und in ihr von einander scheiden».[2] Wegen seiner »liebe in Gott» zu einem bruder, erhält ein mann von dem engel Gottes die versicherung, dass Gott ihn liebe.[3] Aber für gewöhnlich hat die bruderliebe, wie sie die orthodoxie versteht, nicht einen oder einige ausgewählte »brüder in Allah» zum gegenstand; es ist vielmehr die pflicht des gläubigen die muslimen überhaupt als brüder zu lieben. *Muḥammed b. Kaʿb* sagte zu *ʿUmar II*, als er eben die kalifenwürde erhalten hatte: »Willst du der strafe Gottes entkommen, so sei unter den gläubigen der greis wie dein vater, der mann von mittleren jahren wie dein bruder, der kleine wie dein sohn. Erweise deinem vater ehrfurcht, deinem bruder ehre und deinem sohne zärtlichkeit!»[4] — »Wer einem gläubigen freude bereitet, der erfreut mich, und wer mich erfreut . . . den wird das höllenfeuer nie berühren», so hat der prophet gesagt.[5] Der paulinischen bilder von dem körper und den gliedern wie der von dem gebäude, wo der eine stein den anderen festhält, haben sich auch die muslimen bedient, um die brüderliche einheit der islamgläubigen auszudrücken.[6]

Den mystikern sind die brüder, die man lieben soll, die freunde, die *ʾaulijāʾ* Gottes. Und die bruderliebe ist noch mehr als ein gebot, das erfüllt werden muss, oder eine tat, die den wohlgefallen Gottes sichert. »Wer sich den freunden Gottes anschliesst, dem ist es gelungen den weg zu Gott zu finden», so sagte *ʾAbū ʿUṯmān al-Ḥīrī* (gest. 298).[7] Nur durch den persönlichen anschluss an die heiligen ist die mystische einsicht zu gewinnen. »Das nützlichste für den novizen (*al-murīd*) ist der umgang mit den frommen, das nachbilden ihrer taten, worte, eigenschaften und tugenden, das besuchen der gräber der heiligen und das dienen der brüder und freunde».[8] Die liebe ist gottesdienst. Besser ist ein blick der liebe (*šauq*) auf den bruder als ein jahr frommer einsamkeit in der moschee des propheten. Die brüder, wenn sie sich begegnen, sind wie die beiden hände: die eine wäscht die andere. Hat der eine

---

[1] Über den ausdruck in (*fī* oder *bi*) Gott vgl. Goldziher, Muh. Stud. II, 392 f.

[2] *Muwaṭṭaʾ* IV, 168, 170.

[3] *Muslim* (*Kit. al-birr*) II, 280.

[4] *Muḥāḍarat al-ʾabrār* I, 78. [5] *Mīzān al-iʿtidāl* I, 323.

[6] Vgl. die zusammenstellung hierhergehöriger prophetensprüche von *Ibn Tajmijja*, *Rasāʾil* I, 307.

[7] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 114. [8] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 133.

bruder einen höheren *maqām*, so zieht er seinen freund mit sich hinauf, denn er ist mit ihm verbunden wie die kinder mit den eltern. Wenn zwei brüder, die einander in Gott lieben, sich begegnen und der eine den anderen anlächelt, dann fallen die sünden von ihnen ab, wie die dürren blätter im winter von den bäumen fallen.[1] Wenn *Ǧaʿfar b. Sulajmān* eine *fatra* in seiner seele empfand, sah er auf *Muḥammed b. Wāsiʿ* und konnte dann seine frommen werke eine woche hindurch ununterbrochen fortsetzen. Der fromme widmet alle seine mühe den brüdern, nicht sich selbst.[2] Die aufrichtigkeit fordert, dass man dem bruder seine fehler zu wissen gebe,[3] aber man darf um eines fehlers willen das band der liebe nicht auflösen. Ich hasse seine taten, aber er selbst ist mein bruder, hat ein frommer von einem fehlenden bruder gesagt.[4] Die pflicht zu verzeihen, selbst wenn es schwere sünden gilt, ist unbeschränkt. Zwei einsiedler wohnten auf einem berge nahe bei einer grossen stadt. Einst ging der eine in die stadt, um etwas einzukaufen, und fiel in das netz einer dirne. Vor scham über seine sünde wagte er nicht zu seinem bruder zurückzukehren, sondern blieb bei ihr drei tage. Sein bruder hatte ihn während dieser zeit voll unruhe gesucht. Zuletzt fand er ihn, wie er zusammen mit der hure sass, und wollte ihn in seine arme schliessen. Aber infolge seiner übergrossen scham tat der andere, als ob er ihn nicht kenne. Dann sagte jener: »Stehe auf, mein bruder, ich weiss, wie dir geschehen ist! Nie bist du mir so wert und so lieb gewesen, wie in dieser stunde».[5]

Wie die heiligen der mönchslegende[6] so kennen die frommen einander, auch wenn sie sich nie gesehen haben. Ihre geister begegnen sich in der entfernung von einer tagereise. Ja, sie kennen einander von der präexistenz her.[7] So innig ist die geistige gemeinschaft, dass sie sich auch ohne ein wort zu reden verstehen. *Suhrawardī* und *Ibn al-ʿArabī* trafen einander. Sie schwiegen beide eine ganze stunde hindurch, dann schie-

---

[1] *Qūt al-qulūb* II, 214, 217. [2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 157.

[3] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 192. Als *ʾAḥmed al-Rifāʿī* seinen schülern diese pflicht einschärfte, sagte einer von ihnen: O Herr, du hast einen grossen fehler. Er sagte: Was ist das für ein fehler, o mein bruder? Dass du mit unsereinem umgehst. Da weinten die armen und schluchzten laut.

[4] *Qūt al-qulūb* II, 217. [5] *Qūt al-qulūb* II, 224.

[6] Reitzenstein, Historia monachorum 90.

[7] *Nawādir al-ʾuṣūl* 164.

den sie von einander, ohne ein wort gesprochen zu haben. Wie findest du *Suhrawardī*, fragte man *Ibn al-ʿArabī*. »Von sunna erfüllt vom kopf bis zu den füssen.» Und *Suhrawardī* sagte von *Ibn al-ʿArabī*: »Ein meer von mystischen wahrheiten (*ḥaqāʾiq*).»[1] Die ṣūfischen šejḫe besitzen die fähigkeit die gedanken zu lesen und können auch in der entfernung sich mit einander verständigen.[2] Eifrig beschäftigen sich die mystiker mit dem geistigen zustand der brüder und suchen, nicht ganz ohne hintergedanken, zu entscheiden, wer den höchsten *maqām* besitzen mag. Der vollkommene meint, wie wir schon von *ʿAbdalqādir* und *Ibn al-ʿArabī* vernommen haben, allen seinen brüdern der vermittler des lichtes und der gnosis zu sein. »Ich bin auf den gedanken gekommen, dass ich für dich fürbitter bei meinem Herrn sein soll», sagte *ʾAbū Jazīd* zu *ʾIbrāhīm b. Šajba*.[3] Es wäre natürlich ganz verfehlt, diese ansprüche nur als verblümten hochmut zu betrachten. Das masslos gesteigerte selbstbewusstsein des ṣūfī ist aus der lehre von der vergottung des mystikers zu verstehen, die am besten aus der hellenistischen mystik zu erklären ist. Auch die pneumatiker der mönchsmystik besitzen die macht sünden zu vergeben.[4] Übrigens scheint diese idee der mittlerschaft mit psychologischer notwendigkeit aus dem erweiterten selbstbewusstsein des mystikers hervorzugehen. Dieselben vorstellungen finden sich auch in der katholischen mystik. Die heilige Mechtild erhielt von Christus den befehl, alle heiligen von der heiligen Jungfrau ab 'einen jeden für sich nach ihrem eigenen willen' aus der quelle der gnade zu tränken.[5]

Noch inniger aber als das verhältnis der brüder zu einander ist die verbindung des novizen mit seinem rector spiritualis, dem šejḫ. Der *murīd* ist der sohn des šejḫes, was hier mehr als ein blosses gleichnis bedeutet. »Wie der körper im leibe der mutter durch den samen des vaters empfangen wird, so ist es auch bei der entstehung des herzens» bei der geistigen geburt. Das geistige wesen des *murīd* wird in dem mutterleibe der

---

[1] *Ibn ʿImād*, JRAS. 1906, 812.

[2] Vgl. Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam 237 ff. Er meint wohl mit recht, dass trotz der sichtlichen übertreibungen der legenden gewisse telepathische erfahrungen wirklich diesen behauptungen zu grunde liegen.

[3] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 101.

[4] Reitzenstein, Historia monachorum 88.

[5] Den hel. Mechtilds uppenbarelser, Sv. Fornskr.-sällsk. h. 117, 219.

disposition (*istiʿdād*) der seele empfangen durch das einhauchen (*nafḥa*) des šejḫes. Auf diese geburt zielt ʿ*Īsā* mit seinem worte: »Wer nicht zweimal geboren wurde, der wird nicht in das himmelreich kommen» (Joh. 3: 3).[1] Der *murīd* soll seinem geistigen vater gehorchen »perinde ac cadaver». Er soll im verhältnis zum šejḫe wie ein toter sein, ohne bewegung, ohne sprache. Er darf in dessen anwesenheit ohne seine erlaubnis nicht reden und darf ohne seine erlaubnis nichts unternehmen.[2] »Wenn ich mit ʾ*Abū* ʿ*Alī al-Rūdbārī* war, empfand ich es, als ob ein schleier vor meine augen gezogen wäre, und wenn man mich mit einer nadel gestochen, hätte ich es nicht gemerkt. Wenn ich eine frage an ihn richten wollte, brauchte ich sie nie auszusprechen, sondern sobald ich mich hingesetzt hatte, fing er an sie von selbst zu beantworten. Ich dachte oft dass, wenn Gott zu meiner zeit seinen propheten gesandt, ich nicht grössere ehrfurcht vor ihm hätte hegen können, so gross war meine ehrfurcht vor dem šejḫ».[3] Ein unumschränktes vertrauen ist nötig, damit der *murīd* in das persönlich-mystische verhältnis zum šejḫe treten könne. »Du hast keinen nutzen von deinem šejḫe, wenn du nicht über alles an ihn glaubst (*ʾillā ʾin kāna iʿtiqāduka fihi fauqa kull iʿtiqād*). Denn nur so kann er dich in seine *ḥuḍūr* (anwesenheit) aufnehmen, dich in seinem geiste (*sirr*) bewahren, dich nach seinen eigenschaften erziehen und dein inneres durch sein licht erleuchten».[4] Diese wesenhafte selbstmitteilung des šejḫes kann, so meint man in späterer zeit, eigentlich erst in seiner todesstunde vollkommen geschehen: dann erbt der *murīd* das wesen des meisters. »Wer das mysterium ohne das wesen (*ḏāt*) empfängt, den bringt es ins verderben. Was ist das wesen? Es ist das wesen des šejḫes und seine geheimnisse. Es kann nicht auf den *murīd* übertragen werden, bis der šejḫ stirbt.»[5] Den lieblingsjünger bezeichnet der meister als »erbe seines [mystischen] zustandes» (*ḥāl*).[6]

Da das verhältnis zwischen šejḫ und *murīd* von so weitgehender bedeutung ist, darf natürlich nicht eine zufällige willensregung entscheiden, wer zur aufnahme in den jüngerkreis wür-

---

[1] *Ibn al-ʿArabī*, *Tafsīr* I, 109.
[2] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 242. [3] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 185.
[4] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 183.
[5] *Al-ʾIbrīz* 12. Einige geschichten, die die gefahr eines zu frühen mitteilens des »geheimnisses» (was hier einen namen oder eine formel zu sein scheint) zeigen sollen, werden ebenda mitgeteilt.
[6] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 197.

dig sei. Wie der myste nur nach einem im traume kundgegebenen göttlichen befehl dem novizen bloss die vorbereitende weihe zu erteilen wagt,[1] wie in den mönchsvereinen der eintrittsuchende eine harte probe ausstehen, oder doch wenigstens ziemlich lange warten[2] muss, ehe er als novize aufgenommen wird, so muss sich auch der ṣūfi-che šejḫ in irgend einer weise vergewissern, dass der aspirant wirklich dâzu bestimmt ist sein jünger zu werden. *ʿAbdalwahhāb al-Ǧauharī* liess den *murīd*, der sein jünger werden wollte, einen pflock in die mauer seiner zelle eintreiben. Wenn der pflock fest sass, wurde der aspirant aufgenommen; wo nicht, wurde er entlassen. Der erzähler will indessen wissen, dass er dies nur tat, um »dem *murīd* einen beweis zu geben«. Selbst wusste er wohl, welche dazu bestimmt waren seine jünger zu werden.[3] Schon *Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī* soll, nach dem bericht *Ibn al-ʿArabī*'s in seinen *Futūḥāt*, gesagt haben: »Ich kenne meine jünger von dem tage des bündnisses *'alastu* an; ich weiss, welche dann zu meiner linken und welche zu meiner rechten seite standen. Von jenem tage an habe ich nicht aufgehört, meine jünger zu erziehen, und sie waren mir nicht verborgen, als sie in den lenden ihrer väter lagen«.[4] Diese aussage, die — wie man sieht — mit den behauptungen der imame ganz identisch ist, wirkt freilich recht befremdend in dem munde *Sahl*'s, der als moderater ṣūfī gilt. Ein anderer šejḫ versicherte, dass er niemals einem adepten die verbindung (*ʿahd*)[5] abgefordert habe, ohne dass er auf der wohlverwahrten tafel den namen des betreffenden unter seinen »kindern« gesehen habe.[6]

Ich habe bei dieser entwicklung der mystisch-persönlichen beziehungen in den ṣūfischen kreisen verweilt, um zu zeigen, wie die bedingungen für eine erhöhung der persönlichen bedeutung des propheten hier im höchsten grade vorhanden waren. Hier waltet nicht mehr der nomismus, der das persönliche in seinen eisernen griff einzwängt, nicht die blinde ehrfurcht vor dem heiligen buche, das den propheten in den schatten stellt. Hier herrscht ein reges interesse für das persönliche. Aus dem

[1] Reitzenstein, Die hellenistischen mysterienreligionen 77.

[2] Vgl. Regula Pachomii XXVI. Migne, Ser. lat. L, 283.

[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 248. [4] Ib. I, 244.

[5] Wie der mönch ein gelübde ablegen muss, so muss der *murīd* mit dem šejḫ einen pakt eingehen, durch den er zu gehorsam verpflichtet wird.

[6] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 199.

kreise der lebenden und der verstorbenen ṣūfīfrommen erwählt sich der adept seine vorbilder; einer von ihnen, der šejḫ selbst, wird ihm die persönliche darstellung des göttlichen, trägt ihn im geiste zur vereinigung mit Gott empor. Die mystische einheit, in der der ṣūfī lebt, ist nicht nur ein alleinsein mit Gott, es ist auch eine communio sanctorum, eine gemeinschaft mit allen frommen, lebendigen und toten, geschichtlichen persönlichkeiten und gestalten, die sich die fromme phantasie geschaffen hat.

Wir haben im vorstehenden mehrere beispiele davon angeführt, dass der prophet den ṣūfī's der urbildliche mystiker ist. Die ṣūfische gnosis will eine vom propheten herrührende geheimlehre sein, die anweisungen über die mystischen zustände beanspruchen, nach den erfahrungen des propheten gezeichnet zu sein,[1] und die ṣūfī's werden nicht müde zu versichern, dass sein *maqām* als *walī* höher ist denn seine würde als vermittler der offenbarung.[2] Darin liegt nun nichts sonderliches. Alle islamparteien haben in derselben weise in dem propheten das verkörperte ideal ihrer tendenzen und bestrebungen gesehen. Die *fiqh*-gelehrten sind stolz darauf, erben des propheten, des vorbildlichen gesetzlehrers, zu sein; die traditionalisten sind voll demütiger ehrfurcht vor dem mächtigen urheber der sunna, dem *šāriʿ* oder *ṣāḥib al-šarīʿa*; die philosophen meinen, durch die reinigende askese die stufe des propheten erreichen zu können, der ihnen das urbild des vollkommenen weisen ist. Aber den ṣūfī's ist der prophet doch weit mehr geworden als das vorbild, das ideal des wahren mystikers. Seine höchste bedeutung für die mystische frömmigkeit hat er gewonnen als der rector spiritualis und der seelenfreund, der unsichtbare und allgegenwärtige höchste šejḫ aller mystiker.

Nicht nur der lebendige šejḫ sondern auch die toten frommen, die heiligen der grossen vorzeit, *ʿAlī*, *ʾAbū Bekr* und auch die propheten, unterstützen den *walī* in seinem wandern auf »dem pfade». In der ältesten zeit ist es vor allem der rätselhafte *al-Ḫaḍir* welcher der unsichtbare freund und beschützer der *walī*'s ist. Blochet hat dieser gestalt eine interessante untersuchung gewidmet und u. a. seine ähnlichkeit mit dem propheten Elias, dem geheimnisvollen beschützer der frommen in der spätjüdischen

[1] *Lawāqiḥ al-ʾanwār* I, 187.

[2] Vgl. z. b. *Nāzilī*, *Ḫazīnat al-ʾasrār* 9 nach dem *Miškāt al-ʾanwār al-Ġazālī*'s; *ʿAlī al-Qārī*, *Sarḥ ʿalā-l-Šifāʾ* II, 172.

legende, hervorgehoben.[1] Besonders in den lebensbeschreibungen der älteren mystiker wird viel von ihrem umgang mit *al-Ḫaḍir* erzählt. Gott hat ihm seine *walī*'s anvertraut (er ist *muwakkal bi-'auliyā'ihi*); wenn sie von Gott abweichen, führt er sie zu ihm zurück.[2] Er bringt dem *walī* speise[3] und isst mit ihm.[4] Er ordnet das einsiedlerleben des frommen,[5] gibt ihm anweisungen über die wahre frömmigkeit[6] und lehrt ihn sogar beschwörungsformeln gegen allerlei schmerzen.[7] Je länger je mehr tritt indessen *al-Ḫaḍir* als der unsichtbare leiter der ṣūfīfrommen gegen Muhammed zurück. *'Alī b. Wahb* wird durch auf einander folgende visionen von *'Abū Bekr*, *al-Ḫaḍir*, dem propheten und Gott selbst zum *walī* berufen;[8] die ordnung zeigt uns, wie Muhammed allmählich über *al-Ḫaḍir* den vorrang gewinnt. Muhammed wird der höchste šejḫ aller mystiker, ja der oberste vermittler der göttlichen gnade.

Freilich sind nicht alle mystiker in dieser weise anhänger des prophetenkultus geworden. Wir begegnen nicht selten einer bestimmten missbilligung der lehre von der mittlerstellung Muhammeds. Nur müssen wir uns hüten, alles was die orthodoxen den ṣūfī's als lästerung des propheten vorgeworfen haben als solche zu betrachten. Wenn der ṣūfī sagt, dass er im wachen mit dem propheten verkehrt, ja dass er mit ihm identisch ist, so ist dies keineswegs als eine herabsetzung des propheten gemeint. Indessen hat es wohl, wie oft behauptet wird,[9] wirklich ṣūfī's gegeben, die wähnten höher als der prophet zu stehen; *Ibn Baṭṭūṭa* berichtet von einem šejḫ, der wegen einer solchen behauptung zum tode verurteilt worden sei.[10] Es kommt als vereinzelte erscheinung auch bei christlichen gnostikern (einigen karpokratianern) vor, dass sie sich höher als Jesus stellen, oder ihm gleich zu sein behaupten.[11] Einige mystiker wie z. b. *Al-Ġazālī* meinen, dass nur wer noch nicht die vollendung erlangt hat, der vermittlung des propheten bedarf.[12] Sie schöpfen aus derselben

[1] *Blochet*, Etudes sur le gnosticisme musulman, Rivista di studi Orientali II, 724 ff. Über Elias als beschützer der frommen rabbinen vgl. auch *Kiddušīn* 40 a, 70 a, *Šabbāt* 34 a u. s. w.

[2—7] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 109, 100, 212, 171, 96, 108.

[8] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 185. [9] Z. b. *Ibn Ḥazm* IV, 226.

[10] Goldziher, Muhammedanische studien II, 290.

[11] Hilgenfeld, Die ketzergeschichte des urchristentums 397.

[12] Goldziher, Islam fordom och nu (Vorlesungen der Olavus-Petri-Stiftung) 121.

quelle, aus welcher der engel dem propheten die offenbarung bringt;[1] andere verkehren mit Gabriel, wie es der prophet tat.[2] Selbst die höchsten prärogative der propheten sind als endziel der mystischen aspirationen nicht hoch genug. »Wenn mir *ʿĪsā*'s geistsein (*rūḥānijja*), das reden *Mūsā*'s [mit Gott] und *'Ibrāhīm*'s freundschaft gegeben würden, so würde ich doch suchen was darüber ist von den gaben Gottes», sagt ein *walī*.[3] Und in der ekstase entzieht sich der mystiker ganz der vermittlung jedes wesens; dann offenbart Gott im herzen des *walī* geheimnisse, die er »keinen nahestehenden engel, keinen entsandten propheten, keinen frommen und keinen *walī* wissen lässt».[4] Oder auch ist der ṣūfī so ganz von der liebe zu Gott erfüllt, dass sein herz die liebe zu einem erschaffenen wesen nicht einräumen kann. *Rabīʿa bint 'Ismāʿīl* sah einst im traume den propheten, der sie fragte: O *Rabīʿa*, liebst du mich? O prophet Gottes, antwortete sie, gibt es jemand der dich nicht liebt? Aber die liebe zum Höchsten erfüllt so mein herz, dass es dort keinen platz für liebe oder hass gegen einen anderen gibt.[5] Ähnliches sagt *'Abū ʿAbdallāh al-Tirmiḏī* anlässlich einer tradition von der verzweiflung der genossen beim tode des propheten. Die wahren frommen sind von einer solchen ehrfurcht und liebe zu Gott ergriffen, dass diese gefühle ganz die liebe verdrängen, die sie für erschaffenene wesen hegen. »Wie der mond während der nacht leuchtet, aber von der sonne bei deren aufgang besiegt wird, so verdunkeln die ehrfurcht und die liebe zu Gott die ehrfurcht und die liebe zum gesandten».[6]

Solche aussagen, wenn sie auch oft von den geistig bedeutendsten vertretern der mystik herrühren, dürfen indessen nicht als massgebend für die allgemeine haltung des ṣūfismus in dieser frage betrachtet werden. Dass sich der prophetenkultus sehr wohl auch mit dem radikalsten ṣūfischen standpunkt vereinigen lässt, ist aus den beispielen *ʿAbdalqādir*'s und *Ibn al-ʿArabī*'s ersichtlich.

Mit der lehre vom propheten als dem höchsten šejḫ der mystiker verbunden, hat sich eine interessante erinnerung an die hellenistische mystik fortgepflanzt, auf die ich hier aufmerksam machen möchte: die vision des propheten als weihe des mystikers.

[1] Goldziher, Vorlesungen über den Islam 196.
[2] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 208. [3] *ʿAwārif al-maʿārif* IV, 164.
[4] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 231.
[5] C. Field, Mystics and saints of Islam 31.
[6] *Nawādir al-'uṣūl* 271.

Ausserordentlich zahlreich sind in der islamischen literatur, in der religiösen, aber auch in der geschichtlichen, die erzählungen, wie der prophet im traume erschienen ist. Bei der grossen bedeutung der theophanien im antiken heidentum, wie im christentum, wo Christus[1] oder die heiligen die rolle der götter und heroen übernommen haben, müssen wir voraussetzen, dass die muslimen in dieser weise sich einen ersatz für die göttererscheinungen verschafft haben. Die quellen belehren uns, dass die traumoffenbarungen des propheten schon in der älteren zeit eine bedeutende rolle gespielt haben. Auch wenn wir alles ausscheiden, was offenbar späte legende ist, wie z. b. die aussage, die *'Abū Nu'ajm* dem imam *Mālik* zuschreibt, dass er keine nacht verbracht habe, ohne den gesandten Gottes zu sehen,[2] so bleiben beweise genug dafür, dass schon sehr früh in dem volksglauben die meisten bedeutenden ereignisse durch erscheinungen des propheten vorausgesagt und eingeführt worden sind. *'Uṯmān* sah in der nacht vor seiner ermordung den propheten, der zu ihm sagte: Brich bei uns das fasten! — *'Uṯmān* hatte nämlich am tage gefastet.[3] *Al-Manṣūr* wurde im traume vom propheten mit der herrscherwürde, die ihm später wirklich zu teil wurde, bekleidet, indem der prophet zuerst seinem bruder und dann ihm selbst ein banner überreichte. Der fromme kalif *'Umar* II. erhielt in einem schönen traumgesicht, wo er mit dem propheten, den vier kalifen und *'Īsā b. Marjam* in einem himmlischen schlosse zusammentraf, die ermahnung, in seinem frommen lebenswandel auszuharren.[4] *'Alī al-Riḍā* (gest. 203) sah vor seinem tode den propheten, der zu ihm sagte: O *'Alī*, ist dir nicht besser bei uns zu sein?[5] Der vater *Ṭabarī*'s sah seinen sohn in der anwesenheit des propheten spielen; der traumdeuter weissagte ihm, dass der knabe einst »der religion des propheten beistehen und sein gesetz verteidigen werde«.[6] Die bekehrung *al-'Aš'arī*'s von seinem mu'tazilitischen irrtum wurde dadurch eingeleitet, dass er dreimal im traume den propheten sah, der zu ihm sagte: Hilf meinen *ḥadīṯ*'en, denn sie sind wahr![7] Und die

[1] Vgl. z. b. die überaus zahlreichen erscheinungen des Herrn in den apostelakten: Hennecke, Neutestamentliche apokryphen 372, 416, 420, 469, 492, 494, 504.

[2] *Zarqānī*, *Šarḥ 'alā-l-Muwaṭṭa'* I, 4.

[3] *Ibn Sa'd* II: 1, 52

[4] *Al-Bajhaqī*, *Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwi'* II, 14 f.

[5] *Kulaynī* fol. 74 b. [6] *Jāqūt* VI, 430.

[7] Macdonald, Religious attitude and life of Islam 89.

traditionswerke sanktionieren die bedeutung, die man diesen offenbarungen zuschrieb, durch den prophetenspruch: »Wer mich im traume schaut, der wird mich im wachen sehen, oder: das ist, als ob er mich im wachen gesehen hätte [d. i. er hat mich wirklich gesehen], denn satan darf nicht meine gestalt annehmen.«[1]

Die im traume erteilten offenbarungen des propheten werden für die traditionalisten eine art höchster instanz in solchen fragen, wo der heillose widerstreit der traditionellen berichte keine möglichkeit darbot, eine sichere auskunft zu erhalten. Der traditionsfälscher kann auf diese weise entlarvt werden. Ein mann hatte 500 *ḥadīṯ*'e von *'Abān b. 'Abī 'Ajjāš* niedergeschrieben. Er zeigte sie im traume dem propheten, der nur fünf oder sechs von ihnen als wahr anerkannt hat.[2] Goldziher hat darauf hingewiesen, dass man sogar gesetzliche fragen in dieser weise entschieden hat.[3] Natürlich konnte man dann um so eher in glaubensfragen durch eine offenbarung vom propheten selbst den streit der theologen entscheiden. Die schwierige frage, ob der prophet die segenswünsche der frommen vernehmen könne, hat er selbst in einem traumgesicht bejaht.[4] Es sind nicht nur die frommen asketen die auf solche mitteilungen stolz sind; selbst ein philosophisch gebildeter morallehrer wie *Māwardī* rühmt sich, dass er in einem traumgesicht vom propheten selbst moralische anweisungen empfangen habe.[5]

Besonders aber in den kreisen der mystiker bilden die traumoffenbarungen des propheten ein überaus wichtiges element der geistigen erlebnisse der frommen. Es gereicht dem heiligen zur besonderen ehre, wenn er den propheten oft sieht. So heisst es von *Mūsā b. Māhīn*, dass »er oft den gesandten Gottes schaute«, und dass »die meisten seiner taten durch beistand von ihm geschahen«.[6] In traumgesichten erteilt der prophet den frommen weisungen über den weg der wahrheit;[7] wie die heilige Jungfrau Heinrich Suso, als er vor durst verschmachtete, im traume zu trinken gab, so erhält der hungernde ṣūfī-fromme im traume brot vom propheten.[8] *Ibn al-'Arabī* erhält in einer

[1] *Muslim* (*Kitāb al-ru'jā*) II, 201.
[2] *Mīzān al-i'tidāl* I, 7.
[3] The appearance of the prophet in dreams, JRAS. 1912, 503 ff.
[4] *Šifā'* II, 70.
[5] *Kitāb 'adab al-dunjā wa-l-dīn* 232.
[6] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 186.
[7] Vgl. z. b. *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 130 ,146, 160.
[8] Ib. 145.

vision sein buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* aus der hand des propheten,[1] und *al-Ǧazarī* wird, als er nach vollendung seines buches *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* von einer satanischen anfechtung geplagt wird, durch eine erscheinung des propheten von ihr befreit.[2] Den propheten zu sehen ist die höchste seligkeit. So sagt *al-Būṣīrī:* O, dass er mir die gnade verleihen wollte, sein angesicht zu sehen — jedem, der ihn sieht, verschwindet die not! Ein anderer singt: »Ein blick von ihm zieht das herz und den geist zu ihm, so dass die glieder sich für ihn mühen. Ein blick auf ihn gibt licht und gottesnähe; freude und gnade liegen darin.»[3] Nicht nur geistiger gewinn wird durch diese erscheinungen des propheten erzielt; es gibt überhaupt keine not und keine schwierigkeiten die nicht durch sie erleichtert werden. »Sieht man ihn in einem unfruchtbaren land, so wird es fruchtbar, in einem unterdrückten volke, so erhält dies volk die freiheit. Wenn derjenige, der ihn sieht, von kummer bedrückt ist, so schwinden seine sorgen; ist er schuldbeladen, befreit ihn Gott von seiner schuld; ist er gefangen oder sklave, wird er frei; ist er in der fremde, beschert ihm Gott bald eine glückliche heimkehr; ist er arm, wird er reich; ist er krank, macht ihn Gott gesund».[4] Durch verschiedene mittel sucht man die segensreiche vision herbeizuführen. *Muḥammed Banīš* empfiehlt es, sich in die tugenden des propheten zu versenken, »denn es hilft demjenigen, der an ihn denkt, ihn selbst zu sehen, und ihn schauen im wachen oder im traum bringt grossen segen».[5] Die spätere asketische literatur bietet aber oft bestimmte anweisungen über die gebete und rezitationen, die der fromme hersagen soll, um eine vision des propheten zu erhalten. »Wer in der freitagsnacht betet, indem er in zwei rak'a's die *fātiḥa* und den thronvers 15-mal hersagt und nach seinem gebet den propheten 1000-mal segnet, der wird den propheten im traume sehen. Und wer den propheten im traume sieht, er erhält ein seliges ende, die fürbitte des propheten wird ihm zu teil, und er kommt ins paradies».[6]

Von besonderem interesse ist es nun zu sehen, dass zuweilen eben die erste vision des propheten als die eigentliche weihe des

[1] *Fuṣūṣ al-ḥikam* 10. [2] *Al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* 3.
[3] *Al-Hamzījja* 1, 201, 205.
[4] *Nāzilī, Ḫazīnat al-'asrār* 175.
[5] *Lawāmi' 'anwār al-kaukab* 1, 5.
[6] *Nāzilī, Ḫazīnat al-'asrār* 175.

murīd's betrachtet wird. Wir haben schon die berufung des *'Alī b. Wahb* erwähnt: durch visionen zuerst von *'Abū Bekr*, dann von *al-Ḫaḍir*, dann von dem gesandten und zuletzt von Gott selbst erhält er die vollmacht, als selbständiger šejḫ aufzutreten, und er bemerkt mit genugtuung, dass die jünger von allen seiten ihm zuströmen. *Fāṭima*, eine jüngerin des Mollā-Šāh (gest. 1661), beschreibt, wie sie in die mystische wahrheit eingeweiht wurde. Sie setzte sich nach der *qibla* hin gewandt und konzentrierte ihre gedanken auf den šejḫ, indem sie zugleich die personalbeschreibung des allerheiligsten propheten festzuhalten suchte. So sah sie zwischen traum und wachen den propheten und Mollā-Šāh mit dem haupte ihm zu füssen.[1] Und als šejḫ *'Alī al-Lajsī* Lane zum derwischen gemacht hatte — er nahm seine hand und las die *fātiḥa* — versprach er ihm: In dieser nacht wirst du den propheten sehen.[2] Hat also in den orden die vorstellung wirklich geherrscht, dass die vision des propheten irgendwie mit der weihe des adepten, die ihn geistig vollmündig macht, zusammenhängt, so ist es begreiflich, dass der *walī*, wenn er die absolute selbständigkeit des pneumatikers ausdrücken will, sagen kann: Der gesandte Gottes ist mein šejḫ. So dichtet *'Ibrāhīm al-Dasūq:* »Mein geliebter gab mir zu trinken aus dem becher der liebe, und trunken irrte ich dann in meiner einsamkeit umher. Das licht der majestät leuchtete uns. Wenn es auf die unbeweglichen berge leuchtete, würden sie zerstäuben. Ich bin es der den anwesenden [heiligen] einschenken darf; das eine mal nach dem anderen mache ich unter ihnen die runde. Er aber trinkt insgeheim mit mir in mysterien und weisheit. Siehe, der gesandte Gottes ist mein šejḫ und mein vorbild. Er hat einen pakt mit mir eingegangen, und ich habe den pakt gehalten; fest und aufrichtig bin ich in meiner liebe. Er hat mich zum richter über die ganze erde eingesetzt, über ǧinne, schatten (*'ašbāḥ*) und satane; über China und den ganzen Osten bis an die grenzen der erde erstreckt sich meine herrschaft.«[3] Ein šejḫ hatte einen jünger, den er sehr liebte. Einst besprach er mit ihm die vorzüge des propheten, und als der jünger seine begeisterung merkte, sagte er: »Ich ziehe die ehre (*ǧāh*) dieses edlen propheten dir vor. Willst du mir nicht das geheimnis [d. i. die weihe] mitteilen?«[4] Durch

[1] Macdonald, Religious attitude and life of Islam 203 f.
[2] Ib. 211.
[3] *Lawāqiḥ al-'anwār* I 243; vgl. Goldziher, Muh. stud. II, 289.
[4] *Al-'Ibrīz* 11.

die schilderungen der gnade, die der prophet vermittelt, erwacht dem adepten das verlangen, hinfort von der abhängigkeit vom šejḫe frei zu werden, um nur der jünger des propheten zu sein. Deshalb fordert er ihn auf, ihm die weihe zu erteilen. Da die geistige übermacht des šejḫes dem *murīd* zu stark wird, flüchtet er sich in das geistige wesen des propheten und wird so frei.[1]

Recht verständlich wird die hier besprochene vorstellung erst, wenn man sie mit verwandten anschauungen in der mönchsmystik vergleicht. In den mysterienreligionen ist es eben das schauen der gottheit das den geweihten zu Gott macht und seine volle geistige selbständigkeit begründet. Die offenbarung macht frei.[2] Auch in der christlichen mystik gehört die vision des Herrn mit dem empfangen der heiligsten weihe, »der versiegelung des siegels», zusammen. Dem könig Gundafor und seinem bruder erschien, nachdem sie »gesiegelt» waren, der Herr als ein jüngling, der eine brennende lampe trug, so dass auch die anderen lampen durch die ausstrahlung ihres lichtes verdunkelt wurden» (Thomasakten c. 27).[3] Das schauen des Herrn in der vision macht den mönch zum selbständigen pneumatiker, er entzieht sich von da an der vermittlung der priester und lehrer. In der historia Lausiaca hören wir von einem solchen vorgeblichen pneumatiker, der sich über seinen lehrer erhebt und sagt: Deine lehren trügen, man soll keinen anderen lehrer haben als Christus. Christus hat ihn also selbst offenbar in einer vision belehrt.[4] Dieselbe bedeutung hat auch die behaptung des *'Ibrāhīm al-Dasūq*, dass der gesandte Gottes sein šejḫ sei.

Die traumoffenbarungen haben indessen nicht immer die sehnsucht der frommen nach persönlichem umgang mit dem propheten befriedigen können. Manche behaupteten, ihn auch im wachen sehen zu können. Solcher erfahrungen rühmte sich *Muḥammed b. 'Abī Ǵamra*, was ihm die verfolgung der orthodoxen zuzog.[5] Ja, *'Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī* konnte sogar sagen: »Wenn der prophet nur einen einzigen augenblick mir verborgen wäre (*lau ḥuǵiba 'annī al-nabī* u. s. w.), würde ich mich nicht als einen

[1] Nicholson, The mystics of Islam 144.
[2] Reitzenstein, Die hellenistischen mysterienreligionen 38, 20 u. s. w.
[3] Hennecke, Neutestamentliche apokryphen 490.
[4] Reitzenstein, Historia monachorum 193 f.
[5] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 213, vgl. 20.
[6] Über ihn und den von ihm gestifteten orden vgl. Depont et Coppolani, Les confrèries religieuses musulmanes 444 ff.

gläubigen rechnen.»[1] Der marockanische heilige *ʿAbdalʿaziz al-Dabbāǧ* erhielt von *al-Ḫaḍir* den folgenden *ward*, den er 7000 mal des tages hersagen sollte: »O Gott, bei der ehre meines Herrn Muhammed, vereinige mich mit meinem Herrn Muhammed schon in dieser welt und vor dem tode!»[2] Es scheint nicht zu gewagt, hier von einer wirklichen persönlich-mystischen vereinigung, einer unio mystica mit dem propheten zu reden. So schreibt *Muḥammed Banīš:* »Wer ihn sieht, der schaut alles, was er gesucht hat und nach dem er sich gesehnt hat. Ihm nahe zu sein und ihn zu sehen bringt die höchste glückseligkeit, denn er ist wie das paradies, wo man alles findet, was das herz begehrt und was die augen erfreut.»[3] Und der šejḫ, der von der religiösen bedeutung des propheten redet, erscheint zuletzt ganz »in ihn versunken» (*ġāba fīhi*).[4]

Ganz wie die vereinigung mit Gott geht diese unio zuletzt so weit, dass der *walī* mit dem propheten identisch wird, durch die *fanāʾ* geht sein wesen in das wesen des gesandten auf. Es heisst in einem mystischen gedicht des *ʾIbrāhīm al-Dasūq:* »Der geliebte offenbarte sich mir in jedem aspekt, ich sah ihn in jeder idee und jeder form. Er sprach zu mir von mir selbst aus, in dem er mir meine geheimnisse offenbarte, und sagte: Weisst du, wer ich bin? Ich antwortete: Du bist das ziel meiner wünsche, nein vielmehr, ich bin du für beständig, da du jetzt das wesen meines wesens bist. Er sagte: So ist es. Doch, wenn die dinge offenbar werden, bist du mein abbild (*nusḫa*). So wurde durch mein einssein mein wesen sein wesen, nicht durch *ḥulūl*, sondern durch die richtige auffassung meiner verwandtschaft [mit ihm], und ich wurde, indem ich in meinem vergehen doch bestehen blieb, ein wesen zugleich zeitlich und ewig. . . . Ich bin dieser *quṭb*, der gesegnete, alles dreht sich um mich. Ich bin die aufgehende sonne der geister, ich irre nicht. Ich bin nur blinden herzen verborgen. Sie sehen mich im spiegel, wenn er rostig ist, in dem polierten spiegel sehen sie mich nicht. Durch mich bestanden die propheten der völker in ihrer verschiedenen art. Alles ist meine gemeinde, es gibt keine moschee, wo nicht für mich eine kanzel sei. Und in der anwesenheit (*ḥaḍra*) des Erwählten [Muhammed] gelangte ich zum ziel meiner wünsche. Und mein wesen schaut nur ihr wesen

[1] *Muḥammed Banīš, Lawāmiʿ ʾanwār al-kaukab* I, 202.
[2] *Al-ʾIbrīz* 8. [3] *Lawāmiʿ ʾanwār al-kaukab* I, 22.
[4] *Al-ʾIbrīz* 11.

[bezieht sich auf *ḥaḍrat al-muḫtār*], und nichts ausser ihr ist in meinen gedanken . . . Ich enstand vor Adam, und vor meiner entstehung war mein geist in den dingen. Ich war in der höhe mit dem licht *'Aḥmed's* in der weissen perle, ich allein. Ich war da, als der zum opfer bestimmte [Isak] seine erlösung [den widder] sah, in den gnädigen schickungen der vorsehung nach meinem wahren wesen. Ich war mit *'Idrīs*, als er in die höhe erhoben wurde, ich wohne ja im paradiese, in der lieblichsten au. Ich war mit *'Īsā*, als er in der wiege redete . . . . Ich bin der *quṭb*, der šejḫ der zeit in jedem zustand. Ich bin der diener [Gottes] *'Ibrāhīm*, der šejḫ des weges.[1]

Das wesen, mit dem *'Ibrāhīm* vereinigt wird, ist der in den propheten sich offenbarende logos. Deshalb ist er mit den propheten identisch: Ich bin *Mūsā* in seiner vertraulichen rede mit Gott, ich bin *'Alī* in seinem angriff auf die ungläubigen, so hat er bei einer anderen gelegenheit gesagt. Aber dieser logos ist die *ḥaqīqa muḥammadijja*, die zugleich der welterhalter, der immanente Gott ist. Deshalb sagt *'Ibrāhīm* auch, dass Muhammed ihm die herrschaft über die ganze erde verliehen habe. Durch seine erhöhung zur *quṭb*-würde ist er mit dem Logos-Muhammed identisch geworden.

In der hellenistischen mystik ist der geweihte durch das absterben von seinem irdischen wesen Logos, der sohn Gottes geworden.[2] In der hermetischen literatur wird der fromme, weil der Gott Hermes in allem ist, auch mit dem ganzen kosmos eins: *Ποίησόν με γενέσθαι ἐν ὀνόμασι πάντων κτισμάτων, λύκον κύνα λέοντα πῦρ δένδρον γῦπα τεῖχος ὕδωρ ἢ ὅ θέλεις, ὅτι δυνατὸς εἶ*, so heisst es in einem zaubergebet an Thot-Hermes.[3] Derselben vorstellung begegnen wir in dem christlichen gnostizismus. In dem gnostischen evangelium bei Epiphanius (Haer. 26: 3) sagt der erlöser: *Ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγώ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.* Ist nun der weltheiland zugleich die transzendente persönlichkeit, die sich in den verschiedenen offenbarungsträgern manifestiert hat, so wird es verständlich, dass der fromme auf solche anschauungen kommen kann wie die

[1] *Lawāqiḥ al-'anwār* I, 244.

[2] Reitzenstein, Die hellenistischen mysterienreligionen 34.

[3] Reitzenstein, Poimandres 22 f., vgl. 239 ff. Ich hoffe in einer künftigen studie das verhältnis der ṣūfischen lehre vom *ḥulūl* zu diesem hellenistischen pantheismus untersuchen zu können.

messalianer, von denen Epiphanius (Haer. 8: 2, 3) erzählt: *Οἱ δὲ λόγοι αὐτῶν ἀφρόνων ἐπέκεινα. ὃν δ' ἄν τινα ἐπερωτήσῃς ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενον, ἐκεῖνον ἑαυτὸν φάσκει οἷον δ' ἂν ἐθέλοις. ἤτοι γὰρ προφήτην εἴποις, λέξουσι ὅτι προφήτης εἰμί· ἤτοι χριστὸν ἂν ὀνομάσῃς, φάσκει ὅτι, Χριστός εἰμί· ἤτοι πατριάρχην, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸν ὀνομάζει ἀναιδῶς· ἤτοι ἄγγελον καὶ ἑαυτὸν λέγει.* Die erwähnung der patriarchen in diesem zusammenhang berechtigt uns wohl zu der annahme, dass die messalianer einer ähnlichen reihe von gottesoffenbarern wie die ebioniten gehuldigt haben. Wie man sieht, kommt ihre anschauung den aussagen des *'Ibrāhīm al-Dasūq* sehr nahe. Die kirchliche auffassung hat im christentum wie im Islam solche behauptungen als die reine torheit und als vermessene gotteslästerung gebrandmarkt. Im zusammenhange mit der gesammtanschauung des mystikers beurteilt, sind sie natürlich weder das eine noch das andere.[1]

Wir erinnern uns aus dem vorstehenden die lehre *al-Ḥirālī*'s von dem dreifachen glauben an den propheten. Den drei stufen des glaubens entsprechen, so hat er weiter gesagt, drei stufen in der haltung der gläubigen dem propheten gegenüber. Aus dem ersten glauben kommt fürwahrhalten (*taṣdīq*), aus dem zweiten ehrfurcht, was wir oben als das kennzeichen der orthodoxen prophetenverehrung bezeichnet haben; aus dem dritten aber kommt liebe.[2] Um ihre gefühle für den propheten auszudrücken greifen die mystiker immer auf das wort liebe, ja, der prophet wird gleichsam in die mystische gottesliebe mit hineingezogen.

Liebe ist das wesen des glaubens. Wer keine liebe hat, hat keinen glauben (*'a-lā lā 'īmān li-man lā maḥabba lahu*). An Gott glauben heisst Gott lieben; fragt man aber, wie der fromme zur liebe zu Gott kommt, so wird geantwortet: durch die liebe zu seinem gesandten. »Man fragte den propheten: Wer ist der starke im glauben an dich? Er antwortete: Derjenige, der an mich glaubt, obgleich er mich nicht sieht, so dass er an mich glaubt durch seine sehnsucht (*šauq*) nach mir und durch seine aufrichtige liebe zu mir. Das kennzeichen dieses glaubens ist, dass der fromme alles, was er hat, geben

[1] Ich möchte wieder an die allgemeinen psychologischen bedingungen erinnern, die ähnliche anschauungen bei den mystikern entstehen lassen, auch wo unsrem wissen nach keine geschichtlichen einflüsse sie vermittelt haben. Als z. b. Mechtild a l das verdienst der heiligen Jungfrau erhält, wird sie »in geistigem sinne« die Mutter Gottes. Das ist offenbar mehr als ein gleichnis. Den Hel. Mechtilds uppenbarelser 43.

[2] *Taufīq 'urā al-'īmān* I, fol. 213 b.

wollte, um mich sehen zu dürfen.»[1] Die ṣūfī's sind die wahren geliebten des propheten. »Der gesandte Gottes sagte: Wann werde ich meinem geliebten begegnen? Seine genossen sagten zu ihm: Sind wir nicht deine geliebten? Er antwortete: Ihr seid meine genossen. Meine geliebten sind ein volk, das mich nicht gesehen hat und doch an mich glaubt. Ich sehne mich nach ihnen mit dem grössten verlangen.»[2] Wird der prophet oft in orthodoxen werken *al-ḥabīb*, d. i. der geliebte, nämlich der geliebte Gottes, genannt, wie *'Ibrāhīm al-ḫalīl* (der freund) heisst, so sagen die ṣūfī's »mein geliebter», *ḥabībī*. So schon in einem bruchstück eines ṣūfischen gedichtes, das *Qāḍī 'Iyāḍ* mitteilt,[3] und sehr oft in späteren gedichten und gebeten an den propheten.[4]

Ein spezimen dieser an den propheten gerichteten liebespoesie möchte ich hier mitteilen. Als *Qasṭallānī* seine *Mawāhib* vollendet hatte, in die er, wie er selbst bekennt, »den duft jedes ṣūfischen wohlgeruchs eingehaucht hat», herrscht helle freude in der mystischen gemeinschaft der erwählten: »Es sprach der prediger der söhne der liebe von der kanzel der reinen passion aus und rief sie herbei, die vollkommenen eigenschaften des herrlichen geliebten zu bewundern. Da taumelten die erwählten geister wie betrunken, und die edelsten wesen wackelten, verwirrt von der stimme des freundes, der schönheit des geliebten entgegen. Dann riesel'te die quelle der reinheit und sang: Der freund ist da, sein wächter ist fern von ihm. Mein loos ist eine glückseligkeit, die nicht beschrieben werden kann. Die wiedervereinigung heilt die krankheiten meines herzens. Glücklich ist mein herz, der geliebte ist sein arzt. Der geliebte glaubt an die liebe des freundes, und seine aufrichtige liebe erwidert der geliebte. Hier bin ich, sagt sein aufrichtiges herz, und das klopfen des herzens antwortet ihm, wenn er ihn zur liebe ruft».[5] Die liebe ist hier nicht die kühle achtung oder der unterwürfige gehorsam, wie bei den orthodoxen, sie hat die ganze stürmische innigkeit der mystischen hingebung. Der liebende wird vom taumel ergriffen, wenn er von den eigenschaften seines geliebten propheten reden hört, besonders wenn

[1] *Al-Ġazālī*, *Dalā'il al-ḫajrāt* 22 ff.

[2] *Al-Qušajrī*, *Risāla* 173.

[3] *Šifā'* II, 19: »O, dass ich wüsste, ob ich in der künftigen welt mit meinem geliebten vereint werde! Sie meinte den propheten», fügt *Qāḍī 'Iyāḍ* hinzu.

[4] Z. b. *Tanṭīq 'urā al-'īmān* II, fol. 3 a, 3 b, 10 a.

[5] *Mawāhib* I, 20 f.

der lesende[1] eine schöne stimme hat und so zu lesen versteht, dass die liebe erweckt und das herz ergriffen wird.»[2]

Die liebe ist hier wie die *wilāja*, die anhänglichkeit an die imame in der šīʿa,[3] besser als alle guten werke, sie bringt als lohn vergebung der sünden und rettung von der strafe. Ein mann sagte zu *Ibn ʿUmar:* Ich wünsche, dass ich den propheten sehen könnte. Was würdest du denn tun, wenn du ihn zu sehen bekämest? fragte *Ibn ʿUmar*. Ich würde an ihn glauben und ihn zwischen den augen küssen. Dann sagte *Ibn ʿUmar:* Soll ich dir eine frohe botschaft bringen? ... Ich habe den gesandten Gottes sagen hören: Es dringt nicht die liebe zu mir in das herz eines dieners ein, ohne dass Gott seinen körper vor dem höllenfeuer schützt.[4] Ein mann unter den kindern Israels, der 100 jahre in sünden gelebt hatte, erhielt die vergebung, nur weil er einmal, als er den namen Muhammeds in der Thora fand, ihn geküsst hatte.[5]

Die prophetenverehrung ist ja vor allem die religion der massen geworden.[6]

[1] Es handelt sich um die unter den derwischen so gewöhnliche gemeinsame rezitation aus den andachtsbüchern der prophetenverehrung. So erzählt z. b. *ʾAḥmed b. al-Mubārak*, dass er und seine freunde jede freitagsnacht zusammentrafen, um die *Burda* zu rezitieren. *Al-ʾIbrīz* 8.

[2] *Muḥammed Banīš* I, 6.

[3] *Kulīnī* fol. 55 a.

[4] *Muḥammed Ġassūs* I, 7.

[5] *Qūt al-qulūb* II, 84.

[6] Auf die entwicklung des prophetenkultus, der in diesen kreisen in zusammenhang mit der heiligenverehrung allmählich entstanden ist, kann ich diesmal nicht eingehen. Ihre behandlung würde die heranziehung eines neuen quellenmaterials notwendig machen, das mir nicht zur verfügung steht und bei den jetzigen verhältnissen nicht herbeizuschaffen ist. Das wichtigste über den reliquien- und grabkultus hat schon Goldziher erörtert (Muhammedanische studien II, 282—5, 306, 311, 313, 351, 357 f., 361 ff.). Ich möchte nur noch daran erinnern, dass bei dem grabe des propheten der brauch der inkubation gepflogen worden ist. Die gewöhnlichste form der ersuchung um hilfe des propheten, ist dass der hilfesuchende sich in die grabesmoschee begibt und dort einschläft, wobei durch eine traumerscheinung des propheten sein wunsch erfüllt wird. Abwesende senden mit den pilgern ihre anliegen an den propheten. In einem werk *Miṣbāḥ al-ẓalām fī-l-mustaġīṯīna bi-ḫajri-l-ʾanām fī-l-jaqaẓa wa-l-manām* von *Muḥ. b. Mūsā al-Fāsī* (gest. 683), von dem *Tauṯīq ʿurā al-ʾīmān* II, fol. 1 ff. einen längeren auszug gibt (vgl. *HḪ.V*, 579), ist eine menge von solchen geschichten gesammelt. Hat der prophet als heiliger ein spezielles gebiet gehabt, so ist es als befreier von kriegsgefangenen und als wegweiser verirrter wanderer. Eine sehr wichtige form des prophetenkultus bildet ferner die rezitation von *ṣalāt*-litanien

Es ist ja vor allem die entartete mystik der derwisch-orden, die die verehrung des propheten am weitesten getrieben hat. Selbst den *ḏikr* haben die derwische zuweilen dem propheten gewidmet, indem sie statt des Gottesnamens den namen Muhammeds hersagen; der brauch wird von den *fiqh*-gelehrten missbilligt mit hinweis auf das verbot, den propheten mit seinem namen zu rufen.[1] Wie die gelehrten diese volkstümliche prophetenverehrung beurteilt haben, sieht man aus einer aussage von *Muḥammed Ibn ʿAbbād al-Nafzī* (gest. 792): »Dass ein brauch in der ältesten zeit nicht vorkam, als der glaube stark war und alle menschen geneigt waren, das gesetz zu verehren und zu befolgen, hindert nicht, dass er zu dieser zeit einen wert haben kann, wo von dem glauben nur der name und von den geboten nur spuren übrig sind. Und es ist zu befürchten, dass auch diese reste verschwinden und, was noch von erkenntnis und wissen geblieben, den menschen genommen wird. Nun ist unter den leuten von der religion nichts mehr übrig, als dass ihre herzen, wenn sie ihren propheten nennen hören, gerührt werden und ihre zungen den *ṣalāt* über ihn aussprechen. Ja, wenn der rechtsgelehrte in dieser bösen zeit sich nicht ein gutes ansehen zu verschaffen weiss, indem er mit vornehmer zurückhaltung und strenge auftritt und sich um sein äusseres bemüht, so hört niemand eine fetwa von ihm, und niemand unterstellt ihm eine rechtsfrage, wäre er auch so gelehrt wie *Mālik*. Die massen denken an nichts anderes als an das sinnenfällige, was man sehen und betasten kann. Was die geistigen dinge

und panegyrischen gedichten. Bei den herosfesten im antiken altertum wurden teils hymnen, teils prosaenkomien vorgetragen, und in der christlichen kirche wurde an den festtagen der heiligen eine rhetorische heiligenpredigt gehalten. Auf der synode zu Hippo wurde es erlaubt, die passiones der märtyrer zu lesen, cum anniversarii dies eorum celebrantur (Pfister, Der reliquienkult im altertum 499, 555). So sind besonders beim geburtstagsfest (*maulid*) des propheten die panegyrischen gedichte über das leben und die tugenden Muhammeds vorgetragen worden. *ʿAbū Šāma* (gest. 667/1268) erwähnt die *maulid*-gebräuche als eine neuigkeit seiner zeit, die er indessen nicht zu den verwerflichen *bidʿa*'s zählt (*Tiḥāmī* 23). Die feinde dieser sitte setzen sie mit den persischen festen Najrūz und Mahrağān in verbindung (ib. 25). Auf ein eingehen auf die *maulid*-literatur, das sonst von grossem interesse wäre, kann ich um so eher verzichten, als wir von berufenster seite eine darstellung dieser frage aus dem hinterlassenen material E. Graefes zu erwarten haben (Der Islam 1915, 89).

[1] *Muḥammed ʿAlīš, Fatḥ al-ʿalī* i, 45.

betrifft, so sind sie ihnen fern. Darum siehst du die menschen zu dieser zeit scharenweise sich versammeln, sich darnach sehnend, dass man ihre ohren mit dem namen ihres propheten und geliebten bearbeite. Daran haben sie freude und vergnügen, genuss und zufriedenheit.»[1] *Ibn ʿAbbād*, der als rechtsgelehrter das herunterkommen der gesetzlichen religion bitter betrauert, will trotz allem die zusammenkünfte zum *ḏikr* und *ṣalāt* für den propheten nicht geradeaus verdammen. Nach seiner meinung ist der prophetenkultus dem volke die religion geworden.

Besonders im westen ist die prophetenverehrung sehr weit getrieben worden. »Ich habe gehört», sagt *Ibn al-Nuʿmān*, »dass im westen der gemeine mann, um von den gelehrten zu schweigen, sobald er sich an einem dorn sticht, und um so eher, wo es etwas schlimmeres gilt, sogleich Muhammed! ruft und auf diese weise bei ihm hilfe sucht, so dass dieser brauch sogar durch die kriegsgefangenen in den ländern der ungläubigen verbreitet worden ist.»[2] In den magrebinischen ländern sind die *ṣalāt*-versammlungen, wo man durch das vereinte gebet um so eher erhörung zu gewinnen hofft, sehr beliebt. Unter den formeln, die dabei verwendet werden, gilt besonders eine als sehr wirksam. Es ist das feuergebet (*al-ṣalāt al-nārijja*), so genannt weil man, »wenn man es in einer sitzung 4444 mal hersagt, das erbetene so schnell wie das feuer erlangt»; es heisst auch »das cordovanische trostgebet» (*al-ṣalāt al-tafrīǧijja al-qurṭubijja*). Es lautet wie folgt: »O Gott, segne mit einem vollkommenen segen unsern Herrn Muhammed, durch welchen die schwierigkeiten aufgelöst, die sorgen getröstet, die anliegen erledigt werden, durch welchen das gewünschte erlangt wird und von dessen edlem angesicht die wolken regen erbeten, und seine familie und seine genossen!»[3] Dies ist die gewöhnliche form für das gebet durch die vermittlung des propheten: durch den *ṣalāt* über ihn will man seine interzession bei Gott gewinnen; oder auch beruft sich der betende ausdrücklich auf den propheten: »O Gott, ich bitte dich und wende mich an dich durch deinen propheten, den propheten der barmherzigkeit». Natürlich kommt es auch vor, dass sich der betende direkt an den propheten wendet. Die fortsetzung des angeführten gebets, das sogar drei von den sechs sunna-

[1] *Al-Tihāmī*, *Hidājat al-muḥibbīn* 24.
[2] *Tauṯīq ʿurā al-ʾīmān* II, fol. 8 b.
[3] *Nāzilī*, *Ḫazīnat al-ʾasrār* 71, vgl. 179.

autoritäten (nämlich *al-Nasā'ī*, *al-Tirmiḏī* und *Ibn Māǧa*) aufgenommen haben, lautet: »O Muhammed, ich wende mich durch dich an meinen Herrn in diesem meinem anliegen, dass meine bitte mir erfüllt werde. O Gott, gestatte ihm, fürbitte für mich einzulegen!»[1]

Die zuletzt besprochenen dokumente haben uns auf eine ziemlich niedrige stufe des religiösen lebens heruntergeführt. Jene derwische, die mit der zauberkraft ihrer litaneien alles bezwingen können, sind keine erfreuliche erscheinung in der religionsgeschichte. Aber für einzelne fromme hat doch der prophet als der göttliche mittler eine tiefere bedeutung gewonnen. Sie haben bei ihm etwas anderes gesucht als die befriedigung der bedürfnisse des irdischen lebens oder das verleihen der zaubermacht des ṣūfischen wundertäters. Mit einigen beispielen von einem solchen glauben an den propheten als **den mächtigen und barmherzigen Heiland** möchte ich diese untersuchung abschliessen.

Zuerst führe ich einige stellen aus den mystischen gedichten des *'Abdalraḥīm al-Bur'ī* an. Der dichter wendet sich an den propheten mit der bitte um sündenvergebung: »O mein Herr, o gesandter Gottes, o meine hoffnung, meine hoffnung an dem tage, wo ich [dem richter] gegenüber stehen werde! Vergib mir, bei deiner ehre, aus grossmut meine fehler, die ich zuvor begangen habe, und lass durch dein verdienst meine wagschale sinken! Erhöre mein gebet und befreie mich aus den schwierigkeiten, die mich überfallen, tröste mich in allen meinen sorgen! Du bist der nächste auf den wir hoffen dürfen, auch wenn du fern von meinem haus und heim bist. Bei dir, o sohn von Allahs freund [*'Ibrāhīm*], suche ich zuflucht vor meinen fehlern und übertretungen. Deine vielen gaben töten mich und machen mich wieder lebendig mit ihren ehrenerweisungen».[2] — »O mein Herr, das leben ist [mir] in unwissenheit zerronnen, und was vergangen ist, kommt nie wieder. So nimm du meine hand, und schenke mir freigebig verzeihung, o du der du, wenn ich dich rufe, schnell antwortest, und sage: *'Abdalraḥīm* wird morgen mein freund (*rafīq*) sein; dein freund braucht nicht zu fürchten, dass er verloren gehen werde» (31). — »Es gibt nichts, o Herr der offenbarung, was ich höher als deine gnade (*luṭf*) gegen mich achte. Du hörst nicht auf, den sünder zu ehren und ihm gnade zu erweisen» (33). — »O Herr des leuchtenden grabes zu *Jaṯrib!* Ich bin durch meine sünden in den festesten banden ge-

[1] *Al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* 107. [2] *Al-Bur'ī*, *Dīwān* 25.

fangen. Ich, der ich besiegt worden und der gefangene meiner sünden bin, rufe zu dir. Wirst du mich nicht mit der freiheit begnadigen? Ich habe meinen rücken mit schweren sünden beladen, als ich auf gefährlichen wegen wanderte, in gesellschaft mit sündern. Ich habe mein früheres bündnis gebrochen, o du, der du das bündnis und den pakt gehalten hast, wende dich gnädig in barmherzigkeit zu *'Abdalraḥīm*»! (35). Als der göttliche mittler hat Muhammed die macht sünden zu vergeben. Ihm bekennt der fromme seine schuld, zu seiner treue nimmt er seine zuflucht vor der untreue des eigenen herzens. Wenn der prophet seine hand umfasst, fühlt er, dass er den göttlichen beistand (*luṭf*, sonst die bezeichnung der gnadenvollen leitung Gottes) gewonnen hat, der ihn allen menschlichen gebrechlichkeiten zum trotz doch glücklich ans ziel führen wird. Wir haben keinen grund zu zweifeln an dem ernst und der aufrichtigkeit der religiösen gesinnung, die sich in diesen gedichten ausspricht.

Zuletzt eine aussage eines ungenannten marokkanischen heiligen: »Derjenige hat den geringsten glauben, der seinen glauben gross wie einen berg oder noch grösser über seinem selbst liegen sieht, so dass er alles andere überragt. Siehe, das selbst wird zuweilen müde, den glauben zu tragen, und will ihn wegwerfen. Dann strömt (*jafūḥu*) das licht des propheten aus und hilft ihm den glauben tragen, so dass er den glauben lieblich findet und seine süsse kostet».[1] Der glaube, so wie ihn die gesetzesreligion erfasst, der als eine aufgabe auf der seele lastet, wird zuletzt dem schwachen menschen zu schwer zu tragen. Da muss eine innere umwandlung stattfinden, die den glauben zu der eigensten angelegenheit des herzens, zur lust und freude der seele macht. Diese umwandlung kommt durch den propheten, durch sein »licht» zu stande. Erst durch ihn kann der fromme die süssigkeit des glaubens kosten. Mit solchen gedanken haben sich die mystiker des Islam in einzelnen fällen dem christlichen glauben an den erlöser genähert.

---

[1] *Al-'Ibrīz* 11.

Berichtigungen.

Seite 15	n. 1, z. 5 v. o.	Die hier angeführte ansicht hat Goldziher, wie er mir freundlichst mitteilt, später (in E.R.E., art. Education) aufgegeben.
» 27	n. 4	*ʿurj* l. *ʿurā*
» 28	n. 1	*Bušajr* l. *Bašīr*
» 30	z. 20 v. o.	*Māyā-Dēvī* l. *Mājā-Dēvī*
» 34	z. 19 v. u.	er suchte ihn zu ergreifen l. er fing an gegen den propheten zu hetzen
» 36	z. 2 v. o.	*Šajtān* l. *Šajṭān*
» 42	z. 4 v. o.	Das l. Dass
» 43	n. 1	Yong l. Jong
» 47	z. 17 v. u.	erzähler). l. erzähler), man sagte: Nimmt im namen Gottes!
» 49	z. 12 v. u.	*Amr* l. *ʿĀmir*
» 51	z. 18 v. o.	*ʾAslama* l. *ʾAslam*
» 52	n. 5	180 l. 80
» 55	z. 1 v. o.	getragen wird! Siehe l. getragen wird! . . . . Siehe
» 58	z. 16 v. u.	Wen aber — — — — feststeht l. Wenn aber der sinn des wahren und wohlbeglaubigten ohne [die heranziehung des schwachen] nicht klar ist
» 60	z. 16 v. u.	1026 l. 923
» 62	z. 3 v. o.	zu *ʾimām* die bemerkung: so nach *Mawāhib*, der text: *ʾamān*
» »	ibid.	bewohner. l. bewohner.»
» »	z. 9 v. o.	das anführungszeichen zu streichen.
» »	z. 17 v. u.	*ʿAbd-al-Manāf*'s l. *ʿAbd Manāf*'s
» 63	z. 1 v. o.	herabliessen l. herabliessen, ich weiss nicht woher
» »	z. 18 v. o.	er l. er zu der zeit
» »	z. 19 v. o.	kleid l. kleid weisser als milch,
» 69	z. 12 v. o.	es nahte mir der Herr l. es liess mich der Herr nahen
» 74	z. 17 v. o.	Herrn l. Herrn zweimal
» »	z. 12 v. u.	439 l. 429
» 76	z. 9 v. o.	*ʿajn* l. *ʿajnaj*
» 77	z. 19 v. u.	Er tat sein — — — — — das herz. l. Sein gesicht wurde ihm also in das herz verlegt. Oder auch sah er ihn mit dem auge; in diesem falle wurde sein herz in das auge verlegt.
» 83	z. 11 v. u.	ist, l. ist:

Seite 84 z. 12 v. o. auf sie. l. auf sie. Dies ist das heilige tal.
» 87 z. 12 v. o. genossen mitteilte l. genossen mitteilte von dem was er ihnen verhiess
» 87 z. 17 v. o. erobert l. am folgenden tage erobert
» » z. 13 v. u. prophet l. prophet am schluss des *ḥadīṯ*
» » z. 7 v. u. Chosroer — — — sein würde. l. Chosroer und Persien verschwinden würden, so dass kein Chosroer und kein Persien mehr sein würden, und dass der kaiser verschwinden würde, so dass kein kaiser mehr sein würde.
» 100 z. 9 v. o. den tradierten berichten l. den erzählern der berichte
» » z. 17 v. o. Er bürdet — — — lebte er l. Er überlässt [die beantwortung der frage] einer arbeit, die nicht zu ende kommen würde, lebte der mensch auch
» 103 n. 1 z. 3 v. o. für l. durch
» 107 z. 7 v. u. verschliessen l. verschliessen . . .
» » z. 5 v. u. beobachtet l. beobachtet.»
» 113 z. 16 v. u. steht, l. steht, und obgleich sie nicht krank sind,
» 115 z. 10 v. u. mehl, l. mehl einmal nach dem anderen,
» » z. 5 v. u. ausgefordert — — — wäre. l. herausgefordert, und nichts gilt ihnen als zeichen mit ausnahme nur dessen, womit er die ungläubigen herausgefordert hat.
» » n. 2 Ib. l. *Ibn Ḥazm*
» 116 z. 6 v. o. wasser l. wasser und in der luft
» » n. 2 z. 7 v. o. vollziehen. l. vollziehen, bewirkt werden
» 118 z. 6 und 7 v. u. die anführungszeichen sind zu streichen.
» 120 z. 18 v. u. werden l. werden.»
» » z. 13 v. u. prophetentum.» l. prophetentum.
» 121 z. 5 und 18 v. o. anführungszeichen zu streichen.
» 123 z. 5 v. o. verneint, l. verneint, ...
» 125 z. 1 v. o. ipsas l. ipsos
» » ibid. puellam l. puellum
» 131 z. 20 v. o. trotz ihrer schwachheit l. trotz der schwäche ihrer erzähler
» » z. 21 v. o. version l. versionen
» 185 n. 4, 193 n. 4, 202 n. 3 und 5, 313 n. 2, 322 n. 5 *Ǧassūs* l. *Ǧasūs*.
285 z. 3 ff. v. o. Prof. Snouck Hurgronje schreibt mir über meine dort ausgesprochene vermutung:

Als eine Art der Begrüssung wird hier das Ṣalātsprechen nicht bezeichnet, wohl nur als ein Teil des Gesprächs. Sehr gebräuchlich ist die Ṣalātformel, wenn man sich anstrengt sich eine Sache wieder ins Gedächtnis zu rufen: »Ich habe N. N. gesehen beim *ḥaǧǧ* des Jahres . . . . *Allāhumma ṣallī* u. s. w. . . . . des Jahres 1315. Oder wenn man anderer Rede, namentlich die Rede von Leuten, die sich zanken, unterbrechen will: *Ṣallū ʿalā-n-nabī!* worauf alle sich verpflichtet rechnen: *Allāhumma ṣallī* u. s. w. zu sagen, und so vielleicht zur Besinnung kommen.

Verzeichnis der wichtigsten namen und sachen.

ʿAbdallāh b. Masʿūd 191.
ʿAbdalqādir al-Ǵīlānī 83, 164 ff., 214, 337 ff.
ʿAbdalrazzāq b. Hammām 316.
ʾAbū-l-Hāšim, der muʿtazilit 146.
ʾAbū Manṣūr al-ʿIǵlī 71, 295.
ʾĀḫād-ḥadīṯ'e 109.
ʾAḥmed b. Ḥāʾiṭ 139.
Anthropos: mythus vom 348 ff.
Apis 34.
Apollonios 31.
Ardāi-Vīrāf 43.
Armut 216 ff.
al-ʾAšʿarī 108, 145.
ʾAšʿariten: lehre v. d. gottesschau 76 f., v. d. wunder 111 ff., v. d. *ʿiṣma* 145 ff.
Ascensio Iesaiæ 44.
Asketismus 201 f.
al-Bajhaqī 58 f.
Bakr b. al-ʿAlāʾ 131, 135.
al-Bāqillānī 94 ff., 114 ff., 145 ff., 175.
Baraka 21, 126.
Barmherzigkeit Muhammeds 223 ff., Gottes 229 ff., in Muhammed geoffenbart 253 ff.
Bedr 17 f.
Berufsbewusstsein Muhammeds 10 ff.
Beschneidung 32.
Brüderschaft der gläubigen 368, der mystiker 369 ff.
Buddhalegende 30, 33, 66 ff.
Busse 232 ff.
Caëtani 53, 129.
Casanova 22 f.
Charakterbild des propheten 195 ff.
Christentum: einfluss auf die Muh.-legende 36, 39 ff., 46, 50.
Christuskult 269.
al-Ḏahabī 89.
Dalāʾil al-nubuwwa 57 f.
Dämonen: die d. und die offenbarung 35 ff.
Demut 218 ff.
Ḏikr 154, 387.
Dualismus 167.
Faḫr al-dīn al-Rāzī 77, 104 f. 250 f., 361.
al-Fāṭī 111.
Fürbitte Muhammeds 22, 234 ff.
Ǵafla 148, 156 ff., 172.
Ǵāḥiẓ 57, 140.
al-Ǵazālī 78, 236, 317, 335.
Geburt Muhammeds 28 ff., 61 ff.
Geist 71, 84, 342 f.
Gemeinde Muhammeds als heilsanstalt 242 ff.

Gerechtigkeit Gottes 241.
Gerichtsverkündigung Muhammeds 9 ff.
Geschichtsbetrachtung, religiöse 17 f.
Geschichtsbeweis 109.
Glossolalie 326.
Gnosis 304 ff.
Gnostizismus 324 f., 347, 364.
Goldziher 141, 320, 357, 362, 378.
Göttinnen, die drei mekkanischen 130.
Gottwerden des mystikers 82.
al-Ǧubbāʾī 108, 140, 189.
al-Ǧuwajnī 113, 147, 357.
al-Ḥallāǧ 296 f.
Ḥaqīqa muḥammadijja 343 ff.
Ḫāriǧiten 132.
Ḥašwijja 138.
Heidentum 127 f.
Heilungswunder 48, 88 ff.
Hellenismus 29, 42, 48, 290 ff., 356, 385.
Hermes 334.
Herzensreinigung: das wunder der h. 53 ff.
Hezekiel 12, 20.
Himmelfahrt Muhammeds 39 ff., 68 ff., 79 ff., 105 f., 305, h. der seele 79.
al-Ḥirālī 225 ff., 310 ff.
Hirt, der gute 254.
Höllenstrafe 41, 240.
Hvarenah 30.
al-ʿIbāḍijja 116.
Ibn al-ʿArabī 82 f., 169 ff., 323 ff., 339 ff.
Ibn Fūrak 146, 287 ff.
Ibn Ḥanbal 73, 75, 90, 128.
Ibn Ḥazm 98 f., 115 ff., 151 ff., 251.
Ibn Qajjim al-Ǧauzijja 73, 259.
Ibn Qutajba 57.
Ibn Tajmijja 263 ff.
ʾIbrāhīm b. ʾAdham 219.
ʾIʿǧāz des Korans 94 ff.
ʾIǧtihād des propheten 188 f.
ʿIjāḍ, der *qāḍī*, 60, 112, 118 f., 147 ff.
ʾImām 302 ff., 346.
al-ʾIsfarāʾinī.
Judentum 32, 36, 38, 39 ff., 46, 65, 137, 176, 235, 237, 318.
Kāhine 35 f.
al-Kalbī 128.
Karāma 103 n. 1.
Karrāmijja 137, 294.
Koran: wunderbarkeit des K. 94 ff., einziges wunder Muhammeds 112 ff., als fürbitter 176.
Lästerung des propheten 263 ff.
Leben des propheten nach dem tode 285 ff.
Leiter in der unterwelt 45.
Licht des propheten 319 ff.
Lichterscheinung bei der geburt 30.
Liebe zum propheten 257 ff., 384 ff.
Logoslehre 333 ff.
Lukian 56.
Mālik 182 f.
Maṣlaḥa 143.
Maulid des propheten 29, 386 n. 6.
Messias 23, 320, geburt des M. 29, präexistenz 314.
Mettā 223.
Mönchsmystik 154, 161, 165.
Mondspaltung: das wunder der m. 55, 107 ff.
Moralismus 141 ff.
Muǧāhid 270 ff.
Muʿǧiza 101 f.
Muruwwa 210 ff.
Mūsā b. ʿUqba 130
Mušāhada 82.

Mutaḫalliq bi-ʾaḫlāq Allāh 82.
Mutakallimūn 93.
Muʿtaziliten: über den *ʾiʿǧāz* 97, über das wunder 108 ff., lehre v. d. *ʿiṣma* 138 ff., über die fürbitte 250 f.
Mystik 67 f., 367 ff.
Mystiker: über die *ʿiṣma* 152 ff., über den propheten als sittliches vorbild 212 ff.
al-Naǧǧār 125.
Namen des propheten 272 ff., 352, der prophet als namen Gottes 346 ff.
al-Naẓẓām 71, 108, 110.
Neuplatoniker: die arabischen 334 ff.
Offenbarung: veränderter charakter der o. in Medina 19, begriff der offenbarung in der šīʿa und im ṣūfismus 302 ff.
Pelagius 141.
Personalbeschreibung des propheten 199.
Persönlich-mystisches verhältnis zum propheten 367 ff.
Philosophen: lehre v. d. offenbarung 357 ff.
Präexistenz 313 ff.
Prärogative Muhammeds 247 ff.
Propheten Israels 12 ff., 19, 23, Muhammed und die proph. 245 ff., die proph. und die mystiker 326 ff.
πτωχοὶ πνεύματι 216 ff.
al-Qušajrī 162 ff.
Quṣṣās 26 ff.
al-Quṭb 329 ff.
Raǧʿa 23, 294 f.
Ritualismus 190 f.
al-Šāfiʿī 278 ff.
al-Šahāda 241.
Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī 65, 161.
Saʿīd b. Ǧubajr 128.
Ṣalāt ʿalā-l-nabī 276 ff.
Schamhaftigkeit 197 ff.
Šejḫ und murīd 371 ff.
Šīʿa: lehre v. d. *ʿiṣma* 134, über den *ṣalāt* für den propheten, šīʿa und ṣūfismus 297, lehre von der person des propheten 298 ff., das prinzip der legitimität 302 ff., lehre v. d. präexistenz 314 ff.
Siegel der propheten 293, der *walī* 330.
al-Ṣirfa 97.
Sittlichkeit: prohibitiver charakter der s. 125, sittlichkeit und natürliche ausrüstung 205 ff.
Söderblom 30, 117.
Sonnenheros 32.
Speisewunder 46 f.
Stoa 110 f.
Ṣūfī's: lehre v. d. himmelfahrt des propheten 79 ff., begriff des wissens 306; vgl. auch mystiker.
al-Suhrawardī 308 f.
Swedenborg 6.
Sünde 164 f., 170.
Sündenvergebung 155 f., 231 ff., kann der prophet erteilen 388 ff.
σῶμα πνευματικόν 364 ff.
al-Ṭabarī 72, 138, 271 f.
al-Ṭabīʿijjūn 104.
Taḥaddī 95.
Taḫalluq bi-ʾaḫlāq Allāh 170 f.
Tawātur 190 f., 121.
Thron Gottes 270 ff.
al-Ṭibb al-nabawī 89 f.
Tiere: wunder mit den t. 50, belebung toter t. 56 f.
al-Tirmiḏī, ʾAbū ʿAbdallāh 158 f.
al-Tirmiḏī, ʾAbū ʿĪsā 199.
Traditionalisten 132.

Traumoffenbarungen des propheten 376 ff, als weihe der mystiker 379 f.
ʿUmar 24.
ʿUṯmān b. ʾAbī Šajba 128.
Verwandlungen 52, 104 ff.
Wasserwunder 47.
Weissagungen Muhammeds 86 ff., von der sendung Muhammeds 38.
Wunder: als zeichen 93, scholastische definition 101 ff., wunderbeweis 120 ff.
Zarathustralegende 30, 36, 314.

Die angeführte arabische literatur.

A. Druckwerke.

فهرست الكتب العربية المطبوعة

ابن تيمية : الصارم المسلول على شاتم الرسول * حيدراباد ١٣٣٢

,, : مجموعة الرسائل الكبرى جزآن * مصر ١٣٢٣

ابن الجزرى : الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين * بهامش الحزينة للمنزلى

ابن الجوزى : مولد النبى * مصر بلا تاريخ

ابن الحاج : المدخل ٣ اجزاء * الاسكندرية ١٢٩٣

ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل * مصر ١٣١٧-١٣٢١

ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير * Ibn Saad: Biographieen Muhammeds und seiner gefährten u. s. w. im verein mit C. Brockelmann, J. Horovitz, J. Lippert, B. Meissner, E. Mittwoch, F. Schwally und K. V. Zetterstéen herausgegeb. v. E. Sachau. Leiden 1905 ff. I—VIII.

ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣ اجزاء * مصر ١٣٠٥

ابن العربى : تفسير القران جزآن * بولاق ١٢٨٣

,, : الفتوحات المكية ٤ اجزاء * مصر ١٢٩٣

,, : فصوص الحكم * فى شرح عليها للشيخ عبد الرزاق الكاشانى

,, : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار جزآن * مصر ١٣٠٥

ابن قاضى سماوة : جامع الفصولين جزآن * مصر ١٣٠٠

ابن قيم الجوزية : الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى * مصر ١٣٢٢

ابن المرتضى : Al Mu'tazilah . . . by Aḥmad b. Yaḥyā b. al Murtaḍā ed. T. W. Arnold, Leipzig 1902.

ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق * مصر ١٣٩٦.

ابن هانى الأندلسى : ديوان * بيروت ١٨٨٦

ابو نعيم : دلائل النبوّة * حيدراباد ١٣٢٠.

أحمد بن المبارك : الابريز * مصر ١٣٠٩

الايجى : كتاب المواقف * Statio quinta et sexta libri Mevakif c. comment. Gorganii ed. Th. Sørensen. Leipzig 1848.

الباقلانى : كتاب اعجاز القرآن * بهامش الاتقان للسيوطى

البخارى : الصحيح * مصر ١٣١٩

البرعى [عبد الرحيم] : ديوان * مصر ١٣٠٣

البغدادى [ابن طاهر] : كتاب الفرق بين الفرق * مصر ١٣٢٨

البوصيرى : الهمزية * فى شرح عليها لمحمد بنيش

البيهقى [ابراهيم بن محمد] المحاسن والمساوئ * مصر ١٣٢٥

الترمذى [أبو عبد الله الحكيم] نوادر الأصول فى معرفة اخبار الرسول * قسطنطينية ١٢٩٣

الترمذى [أبو عيسى] : شمائل المصطفى * فى شرح عليها لمحمد جسّوس

" : الصحيح جزآن * بولاق ١٢٩٣

التفتازانى : شرح على العقائد النسفيّة * مصر ١٣٢١

التهمى [محمد بن المدنى] : هداية المحبّين الى ذكر سيّد المرسلين * وبهامشها

له أيضا : هداية المحبّ المشتاق نروية من أثنى عليه الملك الخلّاق * فاس ١٣١٩

الجزولى : دلائل الخيرات وشموس الأنوار فى الصلاة على خير البريّات * مصر ١٣٠٤

الحلبى : انسان العيون فى سيرة الأمين المأمون ٣ اجزاء * بولاق ١٢٩٢

الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال جزآن * لكنو ١٣٠١

,, : الطب النبوي * بهامش كتاب تسهيل المنافع لابراهيم الأزرق مصر ١٣٠٤

الزرقاني : شرح على المواهب اللدنية ٨ اجزاء * بولاق ١٢٩١

,, : شرح على صحيح الموطا ٤ اجزاء * مصر ١٣٠٠

السبكي [تاج الدين عبد الوهاب] : الطبقات الشافعية الكبرى ٦ اجزاء * مصر ١٣٢٤

السهروردي : عوارف المعارف * بهامش الاحياء للغزالي

السيوطي : الاتقان في علوم القرآن جزآن * مصر ١٣٠٨

شرف على بن عبد الغني : رياض الجنان في نيل مشتهى الجنان * بمبئي ١٣١٦

الشعراني : الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار جزآن * مصر ١٢٩٩

,, : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر جزآن * مصر ١٣٠٠

الشطنوفي [نور الدين أبو الحسن على] : بهجة الأسرار ومعدن الأنوار * مصر ١٣٠٣

الطبري : أخبار الرسل والملوك * Annales ed. de Goeje. Leyden 1879—1901.

,, : جامع البيان في تفسير القرآن ٣٠ جزأ * مصر ١٣٢١

عبد القادر الجيلاني : فتوح الغيب * بهامش البهجة للشطنوفي

عريب بن سعد القرطبي : صلة تاريخ الطبري * Tabari continuatus ed. de Goeje. Leyden 1897.

على القاري : شرح الشفاء جزآن * قسطنطينية ١٢٩٩

عياض [القاضي] : الشفاء بتعريف حقوق المصطفى جزآن * قسطنطينية ١٣٠٢

الغزالي : احياء علوم الدين ٤ اجزاء * مصر ١٣٠٢-١٣٠٣

فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب ٨ اجزاء * بولاق ١٢٨٩

الفنارى [محمد بن حمزة بن محمد] : فصول البدائع فى أصول الشرائع جزآن * قسطنطينية ١٢٨٩

القاشانى [عبد الرزاق بن أبى الفضائل] : شرح على فصوص الحكم * مصر ١٣٠٩

القسطلانى : ارشد الساری لشرح صحيح البخارى ١٠ اجزاء * بولاق ١٣٠٦-١٣٠٤

„ : المواهب اللدنيّة بمنح المحمديّة * فى شرح الزرقانى

القشيرى : رسالة * بولاق ١٢٨٤

القيصرى [داود بن محمود] : مطلع خصوص الكلم فى معانى فصوص الحكم * بمبئى ١٣٠٠

مالك بن أنس : الموطّأ * فى شرح الزرقانى

الماوردى : أدب الدنيا والدين * قسطنطينية ١٣٠٤

محمد بن احمد بنيش : لوامع أنوار الكوكب الدرّى فى شرح همزيّة الامام البوصيرى * بهامش الفوائد لمحمد جسّوس

محمد عليش : فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب الامام مالك جزآن * مصر ١٣٠٠

محمد بن قسم جسوس : الفوائد الجليلة البهيّة على الشمائل المحمديّة جزآن * بولاق ١٢٩٦

مسلم : الصحيح جزآن * بولاق ١٢٩٠

المكى [محمد بن على] : قوت القلوب فى معاملة المحبوب جزآن * مصر ١٣١٠

ميّارة [محمد بن أحمد] : الدرّ الثمين والمورد المعين * مصر ١٣٠٦

النابلسى [محمد حقّى] : خزينة الأسرار وجليلة الأذكار * مصر ١٣٠٦

النبهانى [يوسف بن اسماعيل] : الانوار المحمديّة من المواهب اللدنيّة * مصر ١٣١٠

النووى : شرح على صحيح مسلم * بهامش الارشاد للقسطلانى

الواحدي : أسباب النزول * مصر ١٣١٣

الوشاء : كتاب الموشى * Ed. R. E. Brünnow. Leyden 1886.

اليافعي : روض الريحين في مناقب الصالحين * بهامش قصص الأنبياء للثعلبي مصر ١٣٠٣

ياقوت : إرشاد الأريب الى معرفة الأديب * Ed. D. S. Margoliouth. Gibb Mem. Ser. VI: 1—3, 5—6. London 1907—1913.

B. Handschriften.

ابن البرزي [عبد الله بن عبد الرحيم] : توثيق عرى الايمان في تفضيل حبيب الرحمن جزآن * Cod. Sprenger 127 a und 127 b, Berlin (Ahlwardt 2569).

الكليني : الأصول من الجامع الكافي * Cod. Petermann 171, Berlin (Ahlwardt 185).

BINDING SECT. MAY 17 1965

DS
501
A63
v.16

Archives d'études orientales

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY